EL SACRAMENTO DEL LENGUAJE

Arqueología del juramento

Giorgio Agamben

PRE-TEXTOS

GIORGIO AGAMBEN nació en Roma en 1942. Es profesor de filosofía en la Universidad de Verona y traductor al italiano de las obras de Walter Benjamin. Ha publicado, entre otros, *Estancias* (Pre-Textos, 1995); *La comunidad que viene* (Pre-Textos, 1996); *Homo sacer* (Pre-Textos, 1999); *Lo que queda de Auschwitz. Homo sacer III* (Pre-Textos, 2000); *Medios sin fin* (Pre-Textos, 2001); *El lenguaje y la muerte* (Pre-Textos, 2003); *Estado de excepción. Homo sacer II, 1* (Pre-Textos, 2004), *Lo abierto* (Pre-Textos, 2005), *El reino y la gloria. Homo sacer II, 2* (Pre-Textos, 2008), *Ninfas* (Pre-Textos, 2010) y "Bartleby o de la contingencia" en *Preferiría no hacerlo.* (Bartleby el escribiente *de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre* Bartleby) junto a Gilles Deleuze y José Luis Pardo, (Pre-Textos, 2000).

EL SACRAMENTO DEL LENGUAJE

Arqueología del juramento

(Homo sacer II, 3)

Giorgio Agamben

Traducción de
ANTONIO GIMENO CUSPINERA

PRE-TEXTOS



Impreso en papel FSC® proveniente de bosques bien gestionados y otras fuentes controladas

Primera edición: abril de 2011

Título de la edición original en lengua italiana:
Il sacramento del linguaggio.
Archeologia del giuramento
(Homo sacer II, 3)

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

PRE-TEXTOS, 2011
Luis Santángel, 10
46005 Valencia
www.pre-textos.com

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN
ISBN: 978-84-15297-24-6
DEPÓSITO LEGAL: M-18812-2011

ARTEGRAF, S.A. TEL. 91 471 71 00

Von diesen Vorgängen meldet kein Zeuge;
sie zu verstehn bietet unser eignes Bewusstsein
keinen Anhalt. Nur eine Urkunde ist uns von ihnen
geblieben, so schweigsam dem Unkundigen,
wie beredet dem Kundigen: die Sprache.

De estos procesos ningún testigo nos informa,
nuestra conciencia no nos ofrece ningún asidero.
Nos ha quedado un único documento, tan mudo
para el ignorante, como elocuente para el erudito:
el lenguaje.

HERMANN USENER

Der Schematismus der Verstandesbegriffe ist...
ein Augenblick in welchem Metaphysik und Physik
beide Ufer zugleich berühren Stix interfusa.

El esquematismo de los conceptos del intelecto es...
un instante en el que metafísica y física confunden
sus orillas *Stix interfusa.*

IMMANUEL KANT

1. En 1992, el libro de Paolo Prodi, *Il sacramento del potere*, llamó vigorosamente la atención sobre la importancia decisiva del juramento en la historia política de Occidente. Situado en la articulación de religión y política, el juramento no sólo da testimonio de la "doble pertenencia" (Prodi, p. 522) que define, según el autor, la especificidad y la vitalidad de la política occidental cristiana; sino que, en rigor, ha sido también –éste es el diagnóstico de que parte el libro (*ibid.*, p. 11)– la "base del pacto político en la historia de Occidente", que, en cuanto tal, desempeña un papel eminente cada vez que este pacto entra en crisis o vuelve a establecerse en formas diversas, desde los inicios del cristianismo a la querella de las investiduras, desde la "sociedad jurada" de la Baja Edad Media hasta la formación del Estado moderno. En coherencia con esta función central que le es propia, la decadencia irreversible del juramento en nuestro tiempo no puede dejar de corresponder, según Prodi, a una "crisis que afecta al ser mismo del hombre como animal político" (*ibid.*). Si hoy somos "las primeras generaciones que, a pesar de la presencia de algunas formas y liturgias del pasado [...] vivimos la propia vida colectiva sin el ju-

ramento como vínculo solemne y total, anclado de manera sagrada, a un cuerpo político" (*ibid.*), esto significa, en consecuencia, que nos encontramos, sin ser conscientes de ello, en el umbral de "nuevas formas de asociación política", cuya realidad y cuyo sentido están todavía por examinar.

El libro de Prodi, como está implícito en el subtítulo (*Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*), es una investigación histórica y, como suele ocurrir en tales investigaciones, el autor no se plantea el problema de lo que define como el "núcleo a-histórico e inmóvil del juramento-acontecimiento" (*ibid.*, p. 22). La definición "desde el punto de vista antropológico", a la que se hace una referencia sumaria en la Introducción, repite de esta forma lugares comunes procedentes de las investigaciones de los historiadores del derecho o de la religión y de los lingüistas. Como sucede con frecuencia cuando un fenómeno o una institución se sitúan en la encrucijada de territorios y de disciplinas distintas, ninguna de éstas puede reivindicarlo como propio en su integridad, y el volumen no pocas veces imponente de estudios particulares no encuentra correspondencia en un intento de síntesis que dé cuenta de su complejidad, de su origen y de su relevancia global. Por otra parte, puesto que científicamente no parece recomendable un simple compendio ecléctico de los resultados de las disciplinas singulares y como el modelo de una "ciencia general del hombre" no tiene buena prensa desde hace ya tiempo, la presente investigación se propone no tanto una pesquisa sobre el origen, como una arqueología filosófica del juramento.

Se trata, en efecto (poniendo en relación la apuesta de una indagación histórica del tipo de la de Prodi –que, como toda verdadera investigación histórica, no puede omitir el cuestionamiento del presente– con los resultados de las investigaciones de la lingüística, la historia del derecho y de la religión), de preguntarse ante todo: qué es el juramento, qué es lo que en él está en juego, y si define y cuestiona al propio hombre como animal político. Si el juramento es el sacramento del poder político, ¿qué es lo que ha hecho posible, en su estructura y en su historia, que se le atribuyera una función similar? ¿Qué nivel antropológico de todo punto decisivo encierra para que el hombre en su totalidad, y tanto en la vida como en la muerte, haya podido ser interpelado en él y por él?

2. La función esencial del juramento en la constitución política se expresa con claridad en el fragmento de Licurgo que Prodi incluye como exergo a su libro. El juramento –"se lee ahí– es lo que mantiene unida [*to synechon*] la democracia". Prodi habría podido citar otro fragmento, del filósofo neoplatónico Hierocles, que, en el crepúsculo del helenismo, parece resaltar esa importancia central del juramento al hacer de éste el principio complementario de la Ley: "Hemos mostrado con anterioridad que la ley [*nomos*] es la operación siempre igual en virtud de la cual Dios conduce todas las cosas a la existencia, eterna e inmutablemente. Así llamamos juramento [*horkos*] a aquello que, siguiendo esta ley, conserva [*diatērousan*] todas las cosas en el mismo estado y las hace estables de tal modo que, en cuanto están conte-

nidas en la garantía del juramento y mantienen el orden de la ley, la firmeza inmutable del orden de la creación es la consumación de la ley creadora" (Hirzel, p. 74; cfr. Aujoulat, pp. 109-110.

Conviene prestar atención a los verbos que expresan la función del juramento en esos dos fragmentos. Tanto en Licurgo como en Hierocles, el juramento no crea, no establece, sino que mantiene unido (*synechō*) y conserva (*diatēreō*) aquello que ha sido establecido por otra cosa (la ley, en Hierocles; los ciudadanos o el legislador, en Licurgo).

Una función análoga parece asignar al juramento el texto fundamental, a juicio de Prodi, que la cultura jurídica romana nos ha transmitido en relación con esta institución, es decir, el párrafo del *De officiis* (III, 29, 10) en el que Cicerón define el juramento de la siguiente forma: "*Sed in iure iurando non qui metus sed quae vis sit, debet intellegi; est enim iusiurandum affirmatio religiosa; quod autem affirmate quasi deo teste promiseris id tenedum est. Iam enim non ad iram deorum quae nulla est, sed ad iustitiam et ad fidem pertinet*". *Affirmatio* no significa simplemente un enunciado lingüístico, sino lo que confirma y garantiza (el subsiguiente *affirmate promiseris* no hace más que subrayar la misma idea: "Lo que has prometido en la forma solemne y confirmada del juramento"). Es esta función de estabilidad y garantía la que resalta Cicerón, escribiendo al principio: "En el sacramento lo importante es comprender no tanto el miedo que genera, como su eficacia propia (*vis*)". Y en qué consiste esta *vis*, se pone de manifiesto de modo inequívoco en la definición etimológica de la *fides* que, según Cicerón, está presente en el

juramento: *quia fiat quod dictum est appellatant fidem* (*ibid.*, I, 23).

Esta *vis* específica es la perspectiva desde la que deben releerse las palabras con que Émile Benveniste definía la función del juramento en el inicio de su artículo de 1948, *L'expression du serment dans la Grèce ancienne*, de 1948: "[El juramento] es una modalidad particular de aserción, que apoya, garantiza y demuestra, pero que no funda nada. Individual o colectivo, el juramento existe sólo en virtud de lo que refuerza y solemniza: pacto, compromiso, declaración. Prepara o concluye un acto de palabra que sólo posee un contenido significante, pero que por sí mismo no enuncia nada. Es en verdad un *rito oral*, completado a menudo por un rito manual cuya forma es variable. Y su función consiste no en la afirmación que produce, sino en la *relación* que instituye entre la palabra pronunciada y la potencia invocada" (Benveniste [1], pp. 81-82).

El juramento no concierne al enunciado como tal, sino a la garantía de su eficacia: lo que en él está en juego no es la función semiótica y cognitiva del lenguaje como tal, sino el aseguramiento de su veracidad y su cumplimiento.

3. Tanto las fuentes como los estudiosos parecen acordes en que el juramento en sus distintas formas tiene la función precisa de garantizar la verdad y la eficacia del lenguaje. "Los hombres –escribe Filón– al no ser fiables [*apistoumenoi*, privados de *pistis*, es decir de credibilidad], recurren al juramento para lograr confianza" (*De sacrif. Ab. et Caini* 93). Y esta función parece ser tan necesaria a la sociedad humana

que, a pesar de la precisa prohibición de toda forma de juramento en los Evangelios (*Mt.* 5, 33-37 y *St.* 5, 12), fue acogido y codificado por la Iglesia, que hizo de él una parte esencial de su propio ordenamiento jurídico, y legitimó de esta forma su mantenimiento y su progresiva expansión en el derecho y en la praxis del mundo cristiano. Cuando, en 1672, Samuel Pufendorf recoge en su *De iure naturae et gentium* la tradición del derecho europeo, fundamenta la necesidad y la legitimidad del juramento precisamente sobre su capacidad de garantizar y confirmar no sólo los pactos y los acuerdos entre los hombres, sino, más en general, el propio lenguaje: "Por medio del juramento, nuestro lenguaje y todos los actos que se conciben mediante el lenguaje [*sermoni concipiuntur*] reciben una confirmación insigne [*firmamentum*]. Hubiera podido referirme oportunamente a ellos más adelante, en la sección en que se trata de las garantías de los pactos; pero he preferido hacerlo en este lugar, porque con el juramento se confirman no sólo los pactos, sino también nuestro simple lenguaje [*quod iureiurando non pacta solum, sed et simplex sermo soleat confirmari*]" (Pufendorf, p. 326).

Pocas páginas después, Pufendorf recalca el carácter accesorio del vínculo del juramento que, en cuanto confirma una aserción o una promesa, presupone no sólo el lenguaje, sino, en el caso del juramento promisorio, la formulación de una obligación: "Los juramentos en sí no producen una nueva y peculiar obligación, sino que sobrevienen como un vínculo en cierto modo accesorio [*velut accessorium quoddam vinculum*] a una obligación válida de por sí" (*ibid.*, p. 333).

El juramento parece ser pues un acto lingüístico dirigido a confirmar una proposición significante (un *dictum*), cuya verdad o efectividad garantiza. Es esta definición, que distingue entre el juramento y su contenido semántico, la que habrá que verificar en cuanto a su corrección y sus implicaciones.

ℵ La mayoría de los estudiosos, de Lévy-Bruhl a Benveniste, de Loraux a Torricelli, se muestran acordes sobre la naturaleza esencialmente verbal del sacramento, aunque pueda ir acompañado por gestos, como levantar la mano derecha. En referencia a la naturaleza del *dictum*, suele distinguirse entre juramento asertivo, que se refiere a un hecho pasado (y confirma, pues, una aserción) y juramento promisorio, que se refiere a un acto futuro (lo que se confirma aquí es una promesa). La distinción está ya claramente enunciada en Servio (*Aen.* XII, 816: *Iuro tunc dici debere cum confirmamus aliquid aut promittimus*). No sin razón, empero, Hobbes reconducía estas dos formas de juramento a una figura única, esencialmente promisoria: *Neque obstat, quod iusirandum non solum promissorium, sed aliquando affirmatorium dici possit: nam qui affirmationem iuramento confirmat, promittit se vera respondere* (*De cive* II, 20). La diferencia concierne, en realidad, no al acto del juramento, que es idéntico en los dos casos, sino al contenido semántico del *dictum*.

4. Al final de su reconstrucción de la ideología de las tres funciones a través de la epopeya de los pueblos indoeuropeos, Georges Dumézil examina un grupo de textos (célticos, iranios, védicos) en que parecen estar presentes los males o “plagas” (*“fléaux”*) correspondientes a cada una de tales funciones. Se trata, por decirlo así, de las “plagas fun-

cionales" que afectan a las sociedades indoeuropeas, cada una de las cuales amenaza a una de las tres categorías o funciones fundamentales: los sacerdotes, los guerreros, los agricultores (en términos modernos, la religión, la guerra, la economía). En uno de los dos textos célticos examinados, la plaga correspondiente a la función sacerdotal se define como "la disolución de los contratos orales", es decir, el renegar o el desconocer las obligaciones asumidas (Dumézil [1], p. 616). También los textos iranios y védicos evocan este mal en términos análogos: la infidelidad a la palabra dada, la mentira o el error en las fórmulas rituales.

Cabe pensar que el juramento es el remedio contra esa "plaga indoeuropea" que es la violación de la palabra dada y, más en general, la posibilidad de la mentira inherente al lenguaje. Sin embargo, precisamente para evitar tal azote, el juramento se revela singularmente ineficaz. Nicole Loraux, en su estudio sobre *Giuramento figlio di Discordia*, se detiene en un pasaje de Hesiodo (en *Theog*. 231-2) en que el juramento es definido negativamente sólo a través de la posibilidad del perjurio, "como si el primero no tuviera otro objetivo que castigar al segundo y hubiera sido creado, a título de mal más grande, sólo para aquellos perjurios que él mismo produce por el simple hecho de existir" (Loraux, pp. 121-2). Ya en la época arcaica, pues, cuando el vínculo religioso sería más fuerte, el juramento parece implicar constitutivamente la posibilidad del perjurio, y estar destinado de forma paradójica –como sugiere Loraux– no a impedir la mentira, sino a combatir los perjurios. Se entienda como se entienda la etimología del término griego para el perju-

rio (*epiorkos*), cuestión sobre la que los estudiosos no han dejado de discutir, lo cierto es que en la Grecia arcaica y clásica éste se daba por descontado. No sólo Tucídides, al describir las ciudades presas de la guerra civil, escribe que ya no hay "palabra segura ni juramento que inspire temor", sino que la inclinación de los griegos (en particular de los espartanos) al perjurio era proverbial incluso en tiempos de paz. Así Platón desaconseja el juramento de las partes en los procesos, porque de llevarse a efecto se descubriría que la mitad de los ciudadanos son perjuros (*Leg.* XII, 948e). Y resulta significativo que en torno al siglo III a. C. los fundadores de las diversas escuelas de la Estoa discutieran si era suficiente, para que se diera perjurio, que quien realizaba el juramento tuviese, en el momento de proferirlo, intención de no mantenerlo (era la opinión de Cleantes), o si era necesario, como sostenía Crisipo, que el jurador no cumpliera efectivamente lo que había prometido (Hirzel, p. 75; *cfr.* Plescia, p. 84). En su condición de garantía de un contrato oral o de una promesa, el juramento aparecía desde el principio, según todas las evidencias, como inadecuado por completo a su objetivo; una simple sanción de la mentira habría sido sin duda más eficaz. El juramento no constituye en modo alguno un remedio contra la "plaga indoeuropea": antes bien el propio mal está contenido en su seno bajo la forma del perjurio.

Así pues es posible que en los orígenes del juramento no estuviera en cuestión sólo la garantía de una promesa o la veracidad de una afirmación, sino que la institución que hoy conocemos con ese nombre contenga la memoria de un es-

tadio más arcaico, en que tenía que ver con la propia consistencia del lenguaje humano y la naturaleza misma de los hombres en su condición de "animales hablantes". El "mal" al que el juramento debía poner coto no era sólo la no fiabilidad de los hombres, incapaces de mantenerse fieles a su palabra, sino una debilidad concerniente al lenguaje mismo, la capacidad de las palabras de referirse a las cosas y la capacidad de los hombres de asumir su condición de seres hablantes.

ℵ El párrafo de Hesiodo al que Loraux se refiere se encuentra en la *Teogonía* (231-2). "Horkos, el que más dolores proporciona a los hombres de la tierra, /cuando alguno perjura voluntariamente". Siguiendo en la Teogonía (775-806) el agua de la Estigia es descrita como "el gran juramento de los dioses" (*theōn megan horkon*) e, incluso en este caso, actúa como "un gran flagelo para los dioses (*mega pēma theoisin*) porque el que de los inmortales jura en vano, vertiéndola, ...queda tendido sin respiración hasta que se cumple un año... y yace sin aliento y sin voz en revestidos lechos y le cubre un horrible sopor... Cuando termina este terrible mal al cabo de un año, otra prueba aún más dura sucede a aquélla: por nueve años está apartado de los dioses sempiternos y no puede asistir a sus consejos ni a sus banquetes".

El nexo entre juramento y perjurio es considerado, sin embargo, tan esencial desde su mismo origen que las fuentes hablan de un auténtico "arte del juramento" –en el que según Homero (*Od.* 19, 394) destacaba Autólico– que consistía en pronunciar juramentos que, gracias a artificios verbales, podían, si se tomaban al pie de la letra, significar algo diferente de aquello que alcanzaban a entender las personas a quienes se prestaba. En este sentido hay que comprender la observación de Platón de que

"Homero admira muchísimo a Autólico, el abuelo materno de Ulises, y le proclama superior a todos los mortales en el arte de robar y de jurar (*kleptosynēi th'horkoi te*, *Rep*. 334 b).

5. ¿Cómo debe entenderse la *arché* a que se hace referencia en una investigación arqueológica como es la que proponemos aquí? Hasta la primera mitad del siglo XX, en las ciencias humanas el paradigma de una investigación de esa índole había sido elaborado por la lingüística y la gramática comparada. La idea de que fuera posible retroceder, por medio de un análisis puramente lingüístico, hacia estadios más arcaicos de la historia de la humanidad había sido expuesta hacia finales del siglo XIX por Hermann Usener, en su estudio sobre los *Nombres de los dioses*. Al preguntarse, en el comienzo de su investigación, cómo puede haberse producido la creación de los nombres divinos, señala que para responder a una demanda similar no disponemos de otros documentos que los que proceden de un análisis del lenguaje (Usener, p. 5). Pero ya con anterioridad a este autor la gramática comparada había inspirado los trabajos de un grupo de estudiosos, desde Max Müller a Adalbert Kuhn y Émile Burnouf, que en los últimos treinta años del siglo XIX habían intentado fundar la mitología comparada y la ciencia de las religiones. Como la comparación de formas lingüísticas emparentadas permitía remontarse hasta estadios de la lengua no certificados históricamente (por ejemplo, las formas indoeuropeas **deiwos* o **med*, a las que los lingüistas suelen anteponer un asterisco para distinguirlas de las palabras documentadas en las lenguas

históricas), resultaba posible llegar, a través de la etimología y el análisis de los significados, hasta estadios de la historia de las instituciones sociales que de otra forma habrían sido inaccesibles.

Éste es el sentido en que Dumézil ha podido definir su investigación como obra "no de un filósofo, sino de un historiador de la historia más remota y de la franja de ultrahistoria [*de la plus vieille histoire et de la frange d'ultra-histoire*] que razonablemente cabe pretender alcanzar" (Dumézil [2], p.14), reconociendo al mismo tiempo su deuda con la gramática comparada de las lenguas indoeuropeas.

La consistencia de la "franja de ultra-historia" a que el historiador trata en este caso de llegar está, pues, vinculada a la existencia del indoeuropeo y del pueblo que lo hablaba. Esa franja existe en el mismo sentido y en la misma medida en que existe una forma indoeuropea; pero cada una de tales formas, a fuer de rigurosos, no es más que un algoritmo que expresa un sistema de correspondencias entre las formas existentes en las lenguas históricas. En las palabras de Antoine Meillet, lo que llamamos indoeuropeo no es más que "el conjunto de estos sistemas de correspondencias [...] que supone una lengua *x* hablada por hombres *x* en un lugar *x* y un tiempo *x*", donde *x* vale sencillamente por "desconocido" (Meillet, p. 324). A menos que se pretenda legitimar el *monstrum* de una investigación histórica que produce sus documentos originales, el indoeuropeo no permitirá nunca extrapolar a partir de él acontecimientos que se suponen históricamente acaecidos. Por eso el método de Du-

mézil supone un progreso significativo con respecto a la mitología comparada de finales del siglo XIX, al llegar al reconocimiento, hacia 1950, de que la ideología de las tres funciones (sacerdotes, guerreros, pastores o, en términos modernos, religión, guerra, economía) "no se traducía necesariamente, en la vida de una sociedad, en una distinción tripartita *real* de esta sociedad, según el modelo indio", sino que representaba más bien una "ideología", algo así como un "ideal y, al mismo tiempo, un modo de analizar y de interpretar las fuerzas que regulan el curso del mundo y la vida de los hombres" (Dumézil [1,] p.15).

En el mismo sentido, cuando Benveniste publica en 1969 su *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, y declara en el Prefacio que en sus análisis "no entra ningún elemento extralingüístico" (Benveniste [2], I, p. 10), no está claro desde luego de qué forma deben entenderse el *locus* epistemológico y la consistencia histórica de lo que denomina una "institución indoeuropea".

Lo que conviene definir en este caso, en la medida de lo posible, es la naturaleza y la consistencia de la "historia más antigua" y de la "franja de ultra-historia". Porque está claro que esa *arché* a que la arqueología trata de remontarse no puede ser entendida en modo alguno como un dato situable en una cronología (aunque sea en una amplia red de tipo prehistórico) y tampoco más allá de ésta en una estructura metahistórica intemporal (como, por ejemplo, siguiendo la ironía de Dumézil, en el sistema neuronal de un homínido). Es más bien una fuerza que opera en la historia, exactamente de la misma manera en que las palabras indoeuropeas ex-

presan por encima de todo un sistema de conexiones entre las lenguas históricamente accesibles; el niño en el psicoanálisis es una fuerza que sigue actuando en la vida psíquica del adulto; y el *big bang*, que se supone que ha dado lugar al origen del universo, algo que no cesa de enviar hacia nosotros su radiación fósil. Pero a diferencia del *big bang*, que los astrofísicos pretenden fechar, aunque sea en términos de millones de años, la *arché* no es un dato, una sustancia o un acontecimiento, sino un campo de corrientes históricas que se extienden entre la antropogénesis y el presente, la ultra-historia y la historia. Y como tal –es decir, en cuanto, al igual que la antropogénesis, es algo que se supone que ha acaecido necesariamente, pero que no es posible hipostasiar en un acontecimiento cronológicamente preciso– puede permitir, eventualmente, la inteligibilidad de los fenómenos históricos.

La investigación arqueológica del juramento supone por tanto orientar el análisis de los datos históricos, que en lo esencial limitamos al ámbito greco-romano, en la dirección de una *arché* tendida entre la antropogénesis y el presente. Así pues, la hipótesis es que la enigmática institución, a la vez jurídica y religiosa, que designamos con el término "juramento" sólo se hace inteligible si se la sitúa en una perspectiva desde la que se problematiza la naturaleza misma del hombre como ser hablante y como animal político. De ahí la actualidad de una arqueología del juramento. La ultrahistoria, como la antropogénesis, no es un acontecimiento que pueda considerarse concluido de una vez por todas; está siempre en curso, puesto que el *homo sapiens* no deja

nunca de hacerse hombre, y quizás no ha acabado todavía de acceder a la lengua y de jurar sobre su naturaleza de ser hablante.

6. Antes de proseguir nuestra investigación, será necesario despejar el terreno de un equívoco perjudicial, que impide el acceso a esa "historia más antigua" o a esa "franja de ultrahistoria" que una arqueología puede esperar razonablemente alcanzar. Sean los análisis ejemplares que Benveniste ha dedicado al juramento, primero en el artículo ya citado de 1947 y después en el *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. En ambos es esencial el abandono de la etimología tradicional del término *horkos*, que lo reconducía a *herkos*, "recinto, barrera, vínculo", y la interpretación de la expresión técnica para el juramento –*horkon omnymai*– como "aferrar con fuerza el objeto sacralizante". Así pues, *horkos* designa "no una palabra o un acto sino una *cosa*, la materia informada por la potencia maléfica, que confiere al compromiso su poder de obligar" (Benveniste [1], pp. 85-86). *Horkos* es la "sustancia sagrada" (p. 90) que se encarna según los casos en el agua de la Estigia, en el cetro del héroe o en las vísceras de las víctimas sacrificiales. Siguiendo las huellas de Benveniste, un gran historiador del derecho griego, Louis Gernet, evoca casi en los mismos términos la "sustancia sagrada" con la que se pone en contacto quien pronuncia el juramento (Gernet [1], p. 270: "Jurar significa entrar en la esfera de las fuerzas religiosas, las más terribles por supuesto").

La idea de que explicar una institución histórica significa necesariamente remitirla a un origen y a un contexto

sagrado o mágico-religioso ha estado tan arraigada en las ciencias humanas a partir de finales del siglo XIX, que cuando Jean Bollack escribe en 1958 su artículo *Styx et serments* para demostrar, contra Benveniste, que el término *horkos* sólo adquiere su verdadero sentido si se le devuelve a la derivación etimológica de *herkos*, no advierte que en el fondo está manteniendo lo esencial de la argumentación que se propone criticar. "El juramento sitúa al que lo presta, a través de la fuerza mágica de las cosas, en una relación particular con los objetos invocados y con el mundo [...]. Muchos de los objetos invocados, como el hogar, pertenecen al ámbito de lo sagrado. Pero en un universo que está ampliamente sacralizado, cualquier objeto testigo podía transformarse y pasar a ser, en lugar de garante y custodio, una potencia terrorífica. Es esta relación particular que liga al hombre a los objetos invocados la que define el término *horkos*, que no designa, como piensa Benveniste, el objeto sobre el que se pronuncia el juramento, sino el recinto del que se rodea el que jura" (Bollack, pp. 30-31). La sacralidad se desplaza en este caso desde el objeto a la relación, pero la explicación no se altera. Según un paradigma que se repite infinitamente, la fuerza y la eficacia del juramento deben buscarse en la esfera de las "fuerzas" mágico-religiosas a las que pertenece en el origen y que es considerada como la más arcaica: aquéllas derivan de ésta y decaen con el decaer de la fe religiosa. Aquí el hombre que conocemos históricamente tiene como presupuesto un *homo religiosus* que no existe más que en la imaginación de los estudiosos, porque todas las fuentes de que disponemos nos presentan siempre, como hemos visto, a un hombre religioso y, a la

vez, irreligioso, fiel a los juramentos y, a la vez, capaz también de perjurio. Es ese presupuesto tácito de cualquier análisis de la institución lo que aquí nos proponemos poner en tela de juicio.

ℵ La tesis de Benveniste sobre el *horkos* como "sustancia sagrada" deriva, como sugiere el mismo autor, de un artículo de Elias Bickermann, un estudioso de la antigüedad clásica que era también un excelente historiador del judaísmo y del cristianismo. El artículo en cuestión, publicado en la *Revue des études juives* en 1935, se refiere al juramento sólo a título de ejemplo de método, en el ámbito de una crítica del libro de Gerardus van der Leeuw sobre la *Fenomenología de la religión*, aparecido dos años antes. Los principios metodológicos que Bickermann expone parecen haber ejercido una notable influencia sobre Benveniste, si bien reflejan, en realidad, una formación cultural común. En efecto, Bickermann, que había enseñado en París desde 1933 en la École pratique des hautes études y que había sido también *chargé des recherches* en el Centre national de la recherche scientifique hasta 1942, cuando se vio obligado por sus orígenes judíos a refugiarse en Estados Unidos –donde su apellido se convirtió en Bickerman– reivindica explícitamente el método de Antoine Meillet, que había sido el maestro de Benveniste. El hecho es que los cuatro principios metodológicos recomendados por Bickermann (abandono del recurso a la psicología para explicar los fenómenos religiosos; descomposición de los hechos en sus elementos constitutivos o "temas"; análisis de las funciones de cada elemento singular en su aislamiento; estudio de su función en el fenómeno en cuestión) se encuentran punto por punto en Benveniste. Sin embargo, una vez más, un estudioso tan avezado, al examinar de forma sumaria el juramento para ejemplificar su método, repite de manera acrítica el paradigma del carácter primordial de lo sagrado, que Benveniste recogerá casi en los mismos términos: "Siempre

y en todas partes en que la idea es la de poner una afirmación en relación con una cosa sagrada [...] el objetivo sigue siendo en todas partes el mismo: poner la afirmación en relación con la Sustancia sagrada" (Bickermann, pp. 220-221).

7. Hemos mostrado en otro lugar (Agamben, pp. 78-89), a propósito de la pretendida ambivalencia del término *sacer*, las insuficiencias y las contradicciones ligadas a la doctrina de lo "sagrado" elaborada por la ciencia y la historia de las religiones entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Baste aquí con recordar que el momento culminante en la constitución de este "mitologema científico", que ha condicionado de manera negativa las investigaciones de las ciencias humanas en un sector particularmente delicado, es el encuentro entre la noción latina del *sacer* con la de *mana*, que había descrito un misionero anglicano, Robert Henry Codrington, en su obra sobre las poblaciones de la Melanesia (*The Melanesians*, 1891). Ya catorce años antes Codrington había comunicado su descubrimiento en una carta a Max Müller, que éste utilizó en las *Hibbert Lectures*, donde el concepto de *mana* se convierte en el modo en que "la idea de lo infinito, de lo invisible y de lo que más tarde se llamará lo divino puede aparecer en forma vaga y nebulosa en los pueblos más primitivos" (Müller, p. 63). En los años siguientes, la noción reaparece bajo diversos nombres en los estudios etnográficos sobre los indios de América del Norte (*orenda* entre los iroqueses; *manitu* entre los algonquinos; *wakan* entre los dakota) hasta que Robert Marett, en su *Threshold of Religion* (1909) llega a hacer de esta "fuerza" invisible la categoría central de la experiencia

religiosa. A pesar de la inconsistencia de las teorías de la religión de autores como Müller (que ejerció una auténtica dictadura sobre la naciente "ciencia" o, mejor, como él prefería llamarla, "historia" de las religiones) y Marett, al que se debe la noción de animismo (otro mitologema científico resistente a morir), la idea de un "poder" o de una "sustancia sagrada", tan terrible como ambivalente, vaga e indeterminada como categoría fundamental del fenómeno religioso, ha ejercido su influencia no sólo sobre Durkheim, Freud, Rudolf Otto y Mauss, sino incluso sobre esa obra maestra de la lingüística del siglo XX que es el *Vocabulaire* de Benveniste.

Hubo que esperar hasta el ensayo de 1950 de Lévi-Strauss para que el problema del significado de los términos del tipo *mana* se planteara sobre bases completamente nuevas. En páginas memorables, Lévi-Strauss ha emparentado estos términos con expresiones comunes de nuestro lenguaje como *truc* (cosa) o *machin* (chisme), que se emplean para designar un objeto desconocido o cuyo uso no consigue explicarse. *Mana*, *orenda*, *manitu* no designan algo similar a una sustancia sagrada ni los sentimientos sociales con respecto a la religión, sino un vacío de sentido o un valor indeterminado de significación, que concierne sobre todo a los propios estudiosos que se sirven de ellas: "Siempre y en todas partes, este tipo de nociones, un poco como los símbolos algebraicos, intervienen para representar un valor indeterminado de significación, privado en sí mismo de sentido y susceptible en consecuencia de recibir cualquier significado, cuya única función consiste en colmar una brecha entre significante y significado, o, para ser más exac-

tos, en señalar el hecho de que en determinadas circunstancias u ocasiones, o en cualquiera de sus manifestaciones, se establece una relación de inadecuación entre significante y significado" (Lévi-Strauss, p. XLIV). Si hay algún lugar, añade Lévi-Strauss, en el que la noción de *mana* presenta de verdad los caracteres de una potencia misteriosa y secreta, es sobre todo el pensamiento de los estudiosos: "Ahí verdaderamente el *mana* es *mana*" (*ibid.*, p. XLV). A finales del siglo XIX la religión en Europa había pasado a ser según todas las evidencias, al menos para quienes pretendían hacerla objeto de historia o de ciencia, algo extraño e indescifrable, cuya clave tenían que tratar de buscar más entre los pueblos primitivos que en la propia tradición; pero éstos, a través de conceptos del tipo de los de *mana*, no podían sino devolver como en un espejo la misma imagen extravagante y contradictoria que aquellos estudiosos habían proyectado en ellos.

ℵ Al hablar de la inevitable desconexión entre significante y significado, Lévi-Strauss recupera y desarrolla de una manera nueva la teoría de Max Müller, que ve en la mitología una especie de "enfermedad" del conocimiento originada por el lenguaje. Según Müller, en efecto, el origen de los conceptos mitológicos y religiosos debe buscarse en la influencia que el lenguaje, en el que de modo necesario están presentes paronimias, polisemias y ambigüedades de todo género, ejerce sobre el pensamiento. "La mitología, escribe, es la sombra opaca que el lenguaje arroja sobre el pensamiento y que nunca podrá desaparecer hasta que lengua y pensamiento coincidan por completo, circunstancia que no podrá producirse jamás" (*cfr.* Cassirer, p. 13).

8. Otro aspecto del mitologema científico que acabamos de describir (y en rigor inseparable de él) es la idea de que la esfera de la sacralidad y la religión –unida a menudo a la de la magia, por lo que se pasa a hablar, redoblando la confusión, de una esfera "mágico-religiosa"– coincide con el momento más arcaico al que la investigación histórica en las ciencias humanas, aunque sea con prudencia, puede llegar. Un sencillo análisis textual basta para mostrar que se trata de una presuposición arbitraria, operada por los estudiosos en el momento en que alcanzan, en el propio ámbito de búsqueda, un límite o un umbral documental, como si el paso a lo que Franz Overbeck llamaba *Urgeschichte* y Dumézil "franja de ultra-historia" implicara necesariamente un salto a ojos cerrados al elemento mágico-religioso. Muy a menudo éste no es más que el nombre que da el estudioso, más o menos conscientemente, a la *terra incognita* que se extiende más allá del ámbito que el paciente trabajo de los historiadores ha llegado a definir. Tómese, por ejemplo, en la historia del derecho, la distinción entre esfera religiosa y esfera profana, cuyos caracteres diferenciales, al menos en la época histórica, nos parecen en cierta medida bien definidos. Pero si llega en este ámbito a un estadio más arcaico, el estudioso tiene la impresión de que los límites se vuelven indeterminados y se muestra por ello inclinado a introducir la hipótesis de un estadio anterior, donde la esfera sagrada y la profana (y con frecuencia también la mágica) no se distinguen todavía. En este sentido, Louis Gernet, en sus trabajos sobre el derecho griego más antiguo, ha denominado "pre-derecho" ("*pre-droit*") a una fase originaria en

que derecho y religión resultan indiscernibles. En el mismo sentido, Paolo Prodi, en su historia política del juramento, evoca un "indistinto primordial" en que no se ha iniciado todavía el proceso de separación entre religión y política. En casos como éste, es esencial mantener la cautela para no proyectar de modo simple y acrítico sobre lo "indistinto primordial" presupuesto los caracteres que definen la esfera religiosa y la profana y que son, precisamente, el resultado del paciente trabajo de los historiadores. Así como un compuesto químico tiene propiedades específicas que no es posible reducir a la suma de los elementos componentes, lo que está primero antes de la división histórica, admitiendo que algo de esta índole exista, no es por necesidad la suma opaca e indistinta de los caracteres que definen sus fragmentos. El pre-derecho no puede ser sólo un derecho más "arcaico", de la misma manera que lo que está antes de la religión, según la conocemos históricamente, no es una religión más primitiva (el *mana*). Sería aconsejable incluso evitar los propios términos de religión y derecho y tratar de imaginar una *x* para cuya definición tenemos necesidad de proceder con toda la cautela posible, poniendo en práctica una suerte de *epoché* arqueológica, que suspenda, al menos de modo provisional, la atribución de los predicados con que solemos definir religión y derecho.

Lo que habría que interrogar en este punto es el umbral de indistinción al que se ve confrontado el análisis del historiador. No es algo que pueda proyectarse de forma incauta sobre la cronología, a la manera de un pasado prehistórico para el que en rigor faltan los documentos, sino

un límite interno, cuya comprensión, si se cuestionan las distinciones establecidas, puede conducir a una definición nueva del fenómeno.

ℵ El caso de Mauss ofrece un ejemplo feliz de cómo la presuposición del complejo sacral actúa poderosamente y queda, no obstante, neutralizada por la particular atención a los fenómenos que define su método. El *Esquisse* de una teoría general de la magia de 1902 se inicia con un intento de distinguir los fenómenos mágicos en relación con la religión, el derecho y la técnica con la que a menudo se habían confundido. No obstante, el análisis de Mauss se encuentra en todo momento con fenómenos (por ejemplo, los ritos jurídico-religiosos que contienen una imprecación, como la *devotio*) que no resulta posible asignar a una sola esfera. Mauss se ve forzado entonces a transformar la oposición dicotómica religión-magia en una oposición polar, y a trazar de esta manera un campo definido por los dos extremos del sacrificio y del maleficio, que presenta de manera necesaria umbrales de indecidibilidad (Mauss, p. 14), umbrales sobre los que precisamente concentra su trabajo. El resultado, como ha observado Dumézil, es que para él deja de haber hechos mágicos, por una parte, y hechos religiosos, por otra; más que nada "su intento principal fue el de poner en evidencia la complejidad de cada fenómeno y la tendencia de la mayor parte de ellos a exceder toda definición al situarse simultáneamente en niveles diversos" (Dumézil [3], p. 49).

9. Veamos ahora el juramento, que se presenta, en la única época en que nos es dado analizarlo, es decir, en la que disponemos de documentos, como una institución jurídica que contiene elementos que estamos habituados a asociar

a la esfera religiosa. Distinguir en él entre una fase más arcaica, en la que no sería más que un rito religioso, y una moderna, en que pertenece de lleno al derecho, es del todo arbitrario. En realidad desde los documentos más antiguos que poseemos, como la inscripción del vaso de Duenos en Roma, fechado a finales del siglo VI a. C., el juramento se presenta como una fórmula promisoria de carácter indudablemente jurídico; en este caso, la garantía ofrecida por el tutor de la mujer al (futuro) marido en el momento del matrimonio o del compromiso. Y, sin embargo, la fórmula, escrita en un latín arcaico, menciona a los dioses, jura incluso por los dioses (*iovesat deiuos quoi me mitat*), "aquel que me envía –es el vaso el que habla– jura (por) los dioses", (Dumézil [3], pp. 14-15). No tenemos aquí necesidad alguna de presuponer como más antigua una fase puramente religiosa en la historia del juramento, que ninguno de los documentos de que disponemos certifica como tal: en la fuente más antigua a que la tradición latina nos permite acceder, el juramento es un acto verbal destinado a garantizar la verdad de una promesa o una aserción, que presenta los mismos caracteres atestiguados por las fuentes más tardías y que no nos ofrece motivo alguno para definirlo como más o menos religioso, más o menos jurídico.

Lo mismo vale para la tradición griega. El juramento que las fuentes más antiguas nos presentan en una amplia casuística implica el testimonio de los dioses, la presencia de objetos (el cetro, como en el "gran juramento" –*megas horkos*– de Aquiles al principio de la *Iliada*, pero también los caballos, el carro o las vísceras del animal sacrificado),

elementos todos ellos que volvemos a encontrar en la época histórica para juramentos que tienen sin duda naturaleza jurídica (como en los pactos entre ciudades federadas en que el juramento se define como "legal", *horkos nominos*; *cfr.* Glotz, p. 749). Y, como hemos visto, hasta los dioses juran, invocando el agua de la Estigia; y, a juzgar por cuanto nos dice Hesiodo sobre el castigo del perjurio cometido por un dios, también los dioses están sometidos a la autoridad del juramento. Disponemos además del testimonio prestigioso de Aristóteles, que nos da cuenta de que los filósofos más antiguos, "que fueron los primeros en especular en torno a lo divino [*theologēsantas*], situaban entre los primeros principios del cosmos, junto a Océano y Tetis "el juramento sobre el agua que llaman Estigia" (*Met.*, 983b, 32) y añade: "Lo más antiguo [*presbytaton*] es lo más venerable y lo más venerable [*timiōtaton*] es el juramento [*horkos de timiōtaton estin*]" (*ibid.,* 34-35). De acuerdo con este testimonio, el juramento es la cosa más antigua, no menos antigua que los dioses, que, en cierto modo, están sometidos a él. Pero esto no significa que deba ser pensado como una "sustancia sagrada"; por el contrario, el contexto del pasaje, que es el de la reconstrucción del pensamiento de Tales dentro de la breve historia de la filosofía que abre la *Metafísica*, induce más bien a situar el juramento entre los primeros principios" (*prōtai aitiai*) de los filósofos presocráticos, como si el origen del cosmos y del pensamiento que lo comprende implicara de algún modo el juramento.

Todo el problema de la distinción entre lo jurídico y lo religioso, en particular en lo que se refiere al juramento, está,

en consecuencia, mal planteado. No sólo carecemos de motivos para postular una fase pre-jurídica en que el juramento pertenecería únicamente a la esfera religiosa, sino que quizá sea necesario revisar todo nuestro modo habitual de representarnos la relación cronológica y conceptual entre el derecho y la religión. Es posible que el juramento nos ponga en presencia de un fenómeno que no es, en sí mismo, ni (sólo) jurídico ni (sólo) religioso, y que, precisamente por ello, puede permitirnos repensar desde el principio qué es derecho y qué es religión.

ℵ Cuando se contraponen derecho y religión, es preciso recordar que los romanos consideraban la esfera de lo sagrado como parte integrante del derecho. El *Digesto* se abre con la distinción entre *ius publicum*, que se refiere al *status rei publicae*, y *ius privatum*, que concierne a la *singulorum utilitatem*; pero, inmediatamente después, el *ius publicum* es definido como el derecho que "consiste en las cosas y en los ritos sagrados, en los sacerdotes y en los magistrados" (*ius publicum quod in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit* – Ulpiano, *Dig.* I, 1). En el mismo sentido, Gayo (*Inst.* II, 2) distingue entre las cosas según pertenezcan al *ius divinum* o al *ius humanun*, precisando que *divini iuris sunt veluti res sacrae et religiosae*; pero esta *summa divisio* de las cosas es, obviamente, interna al derecho.

10. Hay dos textos que nos permiten reanudar el análisis del juramente sobre bases nuevas. El primero es un fragmento de las *Legum allegoriae* (204-208) de Filón, que, a propósito del juramento que Dios hace a Abraham en *Gen.* 22, 16-17, pone el juramento en relación constitutiva con el lenguaje de Dios:

"Advierte que Dios no jura por otro – pues no hay nadie que sea superior a Él – sino por sí mismo, puesto que es el más excelente de todos. Algunos afirman, sin embargo, que el jurar es impropio de Él, porque el juramento se hace en vista de la confianza (*pisteōs eneka*) y sólo Dios es digno de confianza [*pistos*] [...] El hecho es que las palabras de Dios son juramentos [*hoi logoi tou theou eisin horkoi*], leyes divinas y normas sacrosantas. Y es prueba de su fuerza que cuanto dice sucede [*an eipēi ginetai*], que es la característica más propia de un juramento. Por consiguiente todo lo que Él dice, todas las palabras de Dios son juramentos confirmados porque se cumplen en sus obras [*ergōn apotelesmasi*]. Dicen que el juramento es un testimonio [*martyria*] de Dios sobre las cosas que son objeto de disputa. Pero en el caso de que fuera Dios el que jurara, se pondría a sí mismo por testigo, lo cual es absurdo, porque el que actúa como testigo y aquel en nombre del cual se presta el testimonio deben ser diferentes [...]. Pero si entendemos en su justo sentido la expresión "he jurado por mí mismo", terminaremos con estos sofismas. [...]. ¿Qué podemos decir? [...]. Ninguno de los que pueden ofrecer una garantía [*pistoun dynatai*] puede hacerlo con seguridad con respecto a Dios, pues a nadie ha mostrado su naturaleza, sino que la ha mantenido oculta a todo el género humano [...]. En consecuencia, sólo Él puede hacer afirmaciones sobre sí mismo, porque sólo Él conoce exactamente y sin error alguno su propia naturaleza. Dado que sólo Dios puede responder con certeza de sí mismo y de sus obras, juró a justo título en nombre de sí mismo, haciéndose garante de sí [*ōmnye cath' heautou pistoumenos heauton*], lo cual no habría sido posible para ningún otro. Por esto habría que considerar impíos a los que dicen jurar por Dios, ya que no se puede tener conocimiento de su naturaleza. Debemos contentarnos con poder jurar sobre su nombre, es decir, sobre la palabra que es su intérprete [*tou ermeneōs logou*]. Y éste es el Dios para los seres

imperfectos, mientras que el Dios de los perfectos y de los sabios es el primero. Por eso Moisés, lleno de admiración por la sobreabundancia del Increado dijo: 'jurarás por su nombre', no por Él. Para lo creado, en efecto, no es posible dar confianza y testimonio mas que con la palabra de Dios; en cambio, Dios mismo es la Fe *(pistis)* y el testimonio más firme de sí mismo.

Tratemos de compendiar en cinco tesis las implicaciones de este breve tratado sobre el juramento:

1) El juramento es definido por el hacerse ciertas las palabras en los hechos (*an eipēi ginetai*, correspondencia precisa entre palabra y realidad).

2) Las palabras de Dios son juramentos.

3) El juramento es el *logos* de Dios y sólo Dios jura verdaderamente.

4) Los hombres no juran por Dios, sino por su nombre.

5) Puesto que de Dios no sabemos nada, la única definición precisa que podemos dar de Él es que es el ser cuyos *logoi* son *horkoi*, cuya palabra da testimonio de sí mismo con absoluta certeza.

El juramento, definido por medio de la correspondencia entre palabras y actos, desempeña aquí una función absolutamente central, y no sólo en el plano teológico, en cuanto define a Dios y a su *logos*, sino también en el antropológico, porque pone al lenguaje humano en relación con el paradigma del lenguaje divino. Si el juramento es, en rigor, un lenguaje que se realiza siempre en los hechos, y esto es el *logos* de Dios (en el *De sacrificiis* [65], Filón escribe que "Dios en el momento mismo en que habla hace [*ho theos legōn ama epoiei*]"), el juramento de los hombres es enton-

ces el intento de adecuar el lenguaje humano a este modelo divino, convirtiéndolo, en la medida de lo posible, en *pistos*, es decir, creíble.

En el *De sacrificiis* (93), Filón resalta esta función del juramento. "Los hombres, escribe, no siendo dignos de confianza recurren, al juramento para obtener credibilidad. En cambio Dios es digno de fe (*pistos*) también cuando habla, porque sus *logoi* en nada se diferencian, en cuanto a su certeza, de un juramento. Nosotros añadimos el juramento a las afirmaciones, y el propio juramento se hace digno de confianza por Dios. Dios no es creíble a causa [*dia*] del juramento, sino que el juramento es seguro a causa de Dios".

Reflexiónese sobre la recíproca implicación entre Dios y el juramento contenida en la última frase, que recalca un modelo retórico frecuente no sólo en el judaísmo, que opera invirtiendo una verdad sancionada (de la que es un buen ejemplo *Mc* 2, 27: "el sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado". En la tradición clásica *pistos* por excelencia es el *horkos*, así como en la tradición judaica *pistos* (*eman*) es por excelencia el atributo de Dios. Al desarrollar esta analogía (quizá siguiendo la estela del verso de Esquilo –fr.369– en que se lee que "el juramento no es garante del hombre, sino el hombre del juramento"), Filón establece una conexión esencial entre Dios y el juramento al hacer de éste la palabra misma de Dios. Pero de este modo no sólo el lenguaje humano, sino hasta el propio Dios es atraído irresistiblemente a la esfera del juramento. En el juramento, en efecto, el lenguaje humano comunica con el de Dios; por otra parte, si Dios es el ser

cuyas palabras son juramentos, es imposible decidir si es digno de fe a causa del juramento, o si el juramento es digno de fe a causa de Dios.

11. El segundo texto es el célebre pasaje del *De officiis* (III, 102-3), del que ya hemos citado algunas líneas, y que ahora debe restituirse a su contexto. En él se contempla el comportamiento de Atilio Régulo, que enviado a Roma por los enemigos que le habían hecho prisionero bajo el juramento de que regresaría, decide, en efecto, volver, aun sabiendo que le matarán. La cuestión que plantea Cicerón se refiere al origen del poder vinculante del juramento. ¿Qué hay –preguntarán algunos– en el juramento? ¿Acaso tememos que su violación suscite la ira de Júpiter?" Sin embargo –responde– los filósofos afirman que los dioses no se irritan ni perjudican a los hombres. Y es en este punto donde enuncia la célebre definición del juramento que hemos citado: "Lo que hay que comprender en el juramento no es el temor que origina, sino cuál es su eficacia propia [*non qui metus sed quae vis sit debet intellegi*]. El juramento es en efecto una afirmación religiosa [*affirmatio religiosa*] y lo que se promete en forma solemne y confirmada como si tomaras a Dios por testigo, debes mantenerlo".

Es decisivo el argumento con que Cicerón funda en este punto la *vis* del juramento. Ésta no está relacionada con la ira de los dioses, que no existe (*quae nulla est*), sino con la confianza (*fides*). Es decir, la obligatoriedad del juramento no deriva, según la opinión que han reiterado con excesiva prudencia los estudiosos modernos, de los dioses, que sólo han sido convocados como testigos, sino del hecho de que

se sitúa en el ámbito de una institución más vasta, la *fides*, que regula tanto las relaciones entre los hombres como las relaciones entre los pueblos y las ciudades. "El que viola un juramento, viola la confianza" (*Quis ius igitur iurandum violat, is fidem violat*). En el fragmento citado con anterioridad del primer libro de la obra, la *fides*, "fundamento de la justicia" había sido definida etimológicamente, de igual modo que en Filón, como el hacer realidad lo que se dice: *quia fiat quod dictum est appellatum fidem* (*ibid.*, I, 23]. Así pues, la fe es esencialmente la correspondencia entre el lenguaje y las acciones. Régulo, puede así concluir Cicerón, ha actuado bien al observar su juramento: es lícito no observar un juramento con los piratas, con los cuales, en cuanto *hostes omnium*, no puede existir una fe común, pero sería injusto perturbar con un perjurio los pactos y los acuerdos que regulan la guerra y las hostilidades" (*condiciones pactionesque bellicas et hostiles perturbare periurio*).

ℵ Es oportuno precisar el significado del término *religiosus* en la definición ciceroniana del juramento. *Res religiosa* es, en Roma, lo que ha sido consagrado a los dioses infernales (*religiosae quae diis manibus relictae sunt*, Gayo, 2, 2). Y en este sentido *religiosus* por excelencia es el sepulcro, el lugar en que se ha inhumado un cadáver (*corpus*, que los romanos distinguían de *cadaver*, que designa al muerto privado de sepultura). *La res religiosa* queda sustraída al uso profano y al comercio y no puede ser ni enajenada ni gravada con la servidumbre ni dada en usufructo o en prenda ni ser objeto de estipulación alguna (Thomas, p. 74). Más en general, el objeto religioso, como el objeto sagrado, está sujeto a una serie de prescripciones rituales, que lo hacen inviolable y que es

necesario respetar escrupulosamente. Se comprende así en qué sentido puede hablar Cicerón del juramento como de una *affirmatio religiosa*. La "afirmación religiosa" es una palabra garantizada y sostenida por una *religio*, que la sustrae al uso común y, consagrándola a los dioses, la somete a un conjunto de prescripciones rituales (la fórmula y el gesto del juramento, la apelación a los dioses como testigos, la maldición en caso de perjurio, etcétera). El doble sentido del término *religio*, que según lo léxicos significa tanto "sacrilegio, maldición" como "observancia escrupulosa de las fórmulas y normas rituales", se explica sin dificultades en este concepto. En un pasaje del *De natura deorum* (II, 11), los dos sentidos se distinguen y yuxtaponen a la vez: el cónsul Tiberio Graco, que había olvidado consultar los auspicios en el momento de la designación de sus sucesores, prefiere admitir su error y anular la elección acaecida contra la *religio*, antes que admitir que un "sacrilegio" (*religio*) contamine el Estado: *peccatum suum, quod celari posset, confitere maluit, quam haerere in re publica religionem, consules summun imperium statim deponere, quam id tenere punctum temporis contra religionem.*

Es este el sentido en que, haciendo coincidir los dos significados del término, tanto Cicerón como César y Livio pueden hablar de una "religión del juramento" (*religio iusiurandi*). De forma similar, Plinio, refiriéndose a las prescripciones que han de observarse con respecto a ciertas partes del cuerpo, puede hablar de una *religio* inherente a las rodillas, a la mano derecha y hasta a la orina (*Hominum genibus quaedam et religio inest observatione gentium* [...] *inest et aliis partibus quaedam religio, sicut in dextera: osculis adversa ad petitur, in fide porrigitur* (*HN,* XI, 250-51). Y cuando, en un texto de carácter mágico, leemos la fórmula contra el dolor de garganta: *hanc religionem evoco, educo, excanto de istis membris, medullis* (Mauss, p. 54), *religio* equivale aquí tanto

a “maleficio” como al conjunto de las fórmulas rituales que deben observarse para producir (y eliminar) el encantamiento.

Cuando, proyectando de modo anacrónico un concepto moderno sobre el pasado, se habla hoy de una “religión romana”, no se debe olvidar que, según la precisa definición que Cicerón pone en boca del pontífice máximo Cota, ésta no era más que el conjunto de las fórmulas y de las prácticas rituales que debían ser observadas en el *ius divinum: cum omnis populi Romani religio in sacra* (las consagraciones) *et in auspicia* (los auspicios que había que consultar antes de cualquier acto público importante) *divisa sit* (*De nat. deorum* III, 5). Por eso podía señalar su etimología (por lo demás compartida por los estudiosos modernos) en el verbo *relegere*, observar escrupulosamente: *qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo* (*ibid.*, II, 72).

12. La proximidad entre fe y juramento no ha pasado inadvertida a los estudiosos y está certificada por el hecho de que, en griego, *pistis* es sinónimo de *horkos* en expresiones del tipo *pistin kai horka poieisthai* (prestar un juramento), *pista dounai kai lambanein* (intercambiar un juramento). En Homero, *pista* (fiables) son por excelencia los juramentos. Y, en el ámbito latino, Ennio, en un verso citado por Cicerón, define la *fides* como “juramento de Júpiter” (*ius iurandum Iovis*). Es significativo que quede registro no sólo de fórmulas de juramento “por la *pistis* de los dioses”, sino también “por la *pistis* misma” –*kata tēs heautōn pisteōs diomosamenoi* (*Dion.* Hal. XI, 54 – y que incluso la *pistis* de cada uno (*idia ekastōi pistis*) valiera como el *megistos horkos* (*ibid.*, II, 75, *cfr.* Hirzel, p. 136).

Dumézil y Benveniste han reconstruido, a partir de datos sobre todo lingüísticos, los rasgos originarios de la antiquísima institución indoeuropea que los griegos llamaban *pistis* y los romanos *fides* (en sánscrito, *śrāddha*): "la fidelidad personal". La fe es el crédito de que se goza ante alguien, a consecuencia del hecho de habernos entregado confiadamente a él, vinculándonos en una relación de fidelidad. Por eso la fe es tanto la confianza que otorgamos a alguien –la fe que damos– como la confianza de que gozamos ante alguien –la fe, el crédito que tenemos. El viejo problema de los dos significados simétricos del término "fe", activo y pasivo, objetivo y subjetivo, "garantía dada" y "confianza inspirada", sobre el que había llamado la atención Eduard Fränkel en un célebre artículo, se explica sin dificultades desde esta perspectiva: "Quien posee la fe puesta en él por un hombre tiene a este hombre en su poder. Por eso *fides* se convierte en casi sinónimo de *dicio* y *potestas*. En su forma primitiva estas relaciones implicaban algún tipo de reciprocidad: depositar la propia *fides* en alguien proporcionaba a cambio su garantía y su ayuda. Pero precisamente este hecho subraya la desigualdad de las condiciones. Se trata de una autoridad que se ejerce al mismo tiempo que la protección sobre el que se somete, como contrapartida de su sumisión y en la misma medida que ésta" (Benveniste [2], 2, pp. 118-19).

De esta manera se hace comprensible la fuerte vinculación entre los dos términos latinos *fides* y *credere*, que habría de alcanzar tan gran relieve en el ámbito cristiano. Meillet había puesto de manifiesto que el antiguo sustantivo verbal **kred*

fue sustituido en el uso por *fides*, que expresaba una noción muy similar. *Credere* significaba, en efecto, en su origen, "dar el **kred*", poner la propia fe en alguien de quien se espera protección y, de este modo, vincularse a él en la fe (a menudo estrechándose la mano derecha: *dextrae dextras iungentes fidem obstrinximus* – Liv. 23, 9, 3).

Además de regular las relaciones personales, la *fides* desarrollaba una función importante en el derecho público internacional, en la relación particular que se instauraba por medio de ella entre las ciudades y los pueblos. En una guerra, la ciudad enemiga podía ser vencida y destruida por la fuerza (*kata kratos*) y se podía matar a sus habitantes o reducirlos a la esclavitud. Pero también podía suceder que la ciudad más débil recurriera a la institución de la *deditio in fidem*, es decir que capitulase, entregándose incondicionalmente a la *fides* del enemigo, y obligando así de alguna manera al vencedor a una conducta más benévola. Esta institución era denominada *pistis* por los griegos (*dounai eis pistin, peithesthai*) y *fides* por los romanos (*in fidem populi Romani venire* o *se tradere*). De nuevo volvemos a encontrar aquí la estrecha conexión entre fe y juramento: las ciudades y los pueblos que se ligaban recíprocamente en la *deditio in fidem* intercambiaban juramentos solemnes para sancionar esta relación.

La *fides* es, pues, un acto verbal, acompañado de ordinario por un juramento, mediante el cual alguien se entrega por completo a la "confianza" de otro y obtiene, a cambio, su protección. El objeto de la *fides* es, en cualquier caso, como en el juramento, la conformidad entre las palabras y las acciones de las partes.

Dumézil ha mostrado que, cuando en Roma la historia del periodo monárquico se elaboró gradualmente de forma retrospectiva hasta asumir una configuración definida, la *fides*, que desempeñaba un papel importante en la vida pública y privada, se divinizó y quedó asociada a la figura de Numa, a quien se atribuía la fundación de los *sacra* y de las *leges* (Dumézil [4], p. 184). *Fides* se convierte así en una diosa, en honor de la cual se erigió, en torno al 250, un templo en Campidoglio; pero, como en el caso de Deus Fidius, de quien se discute si fue en su origen distinto de Júpiter y que, como Mitra, era una suerte de "contrato personificado (*ibid.*), aquí la religión no precede, sino que más bien sigue al derecho.

Con la *fides*, exactamente igual que con el juramento, nos encontramos, pues, en una esfera en que el problema de la relación genética entre religión y derecho debe ser retomado sobre nuevas bases. Ante la complejidad de estas instituciones, que parecen ser a la vez morales, religiosas, sociales y jurídicas, de nada sirve recurrir, como hacen algunos, a la categoría de pre-derecho (Imbert, p. 411). El hecho de que tales instituciones no gocen de sanción jurídica (impunidad del perjurio en la época más antigua, ausencia de acción legal para el acreedor que se ha entregado a la *fides* del deudor), no significa que deban ser consideradas como más religiosas que jurídicas; significa más bien que la investigación encuentra en ellas un límite, que nos obliga a reconsiderar nuestras definiciones de lo que es jurídico y de lo que es religioso.

ℵ Uno de los lugares comunes de la doctrina del juramento es que la ausencia de sanción jurídica del juramento en la época antigua es el signo de su pertenencia a la esfera religiosa, puesto que el castigo del perjurio se habría entregado a los dioses. Los estudiosos siguen citando el *dictum* de Tácito, *deorum iniurias dis curae* (*Ann*, I, 73), sin preocuparse del contexto jurídico-político al que pertenece. Rubirio es acusado ante Tiberio de "haber violado, con un perjurio, el *numen* de Augusto" (se trata, pues, de un tipo particular de juramento "por el genio del emperador", que se hará común en la época imperial). El problema no es si el perjurio en general es más o menos punible, sino si Rubirio debe ser acusado, por su perjurio, de lesa majestad. Tiberio prefiere en esta ocasión no servirse de un motivo de acusación del que, como Tácito nos informa, haría más tarde un uso feroz, y afirma sarcásticamente que "tal juramento debe considerarse como si hubiera sido ofendido Júpiter: las ofensas a los dioses son asunto de los dioses [*deourum iniurias dis curae*]". No se trata en modo alguno, según las palabras de un comentarista apresurado, de un "antiguo principio del derecho romano", sino del sarcasmo de un emperador cuya escasa piedad religiosa era notoria (*circa deos et religiones negligentior*; Suetonio, *Tib.* 69). Lo anterior se confirma por el hecho de que el otro caso en que encontramos anunciado el mismo principio es mucho más tardío y se refiere de modo significativo al mismo problema de la aplicabilidad del delito de lesa majestad a un juramento sobre el *numen principis* (también aquí la respuesta del emperador es negativa y., con una probable remisión al *dictum* de Tiberio, se sugiere que *iusiurandi contempta religio satis deorum ultorem habet Codex iuris*, 4, 1, 2).

Es inexacto que sólo haya que considerar jurídicas aquellas disposiciones para las que está prevista una sanción. Por el contrario, Ulpiano afirma de modo explícito que no debe considerarse perfecta más que aquella ley para la cual no hay prevista sanción,

mientras que la presencia de una sanción constituye la ley como *imperfecta* o *minus quam perfecta* (*Liber sing. regularum*, prol. 1-2). En el mismo sentido, la impunidad de la mentira en muchos ordenamientos arcaicos no significa que su castigo fuera competencia de los dioses. Más bien parece posible que tenga que ver con una esfera del lenguaje que está más acá del derecho y de la religión y que el juramento represente precisamente el umbral a través del cual el lenguaje entra en el derecho y en la *religio*.

Cuando, en una monografía sobre el juramento en Grecia, leemos: "en general, puede decirse que hasta finales del siglo VI a.C. el castigo divino del perjurio representaba todavía una disuasión eficaz contra los abusos del juramento. Por el contrario, a partir del siglo V, el individualismo y el relativismo del movimiento sofístico comenzaron a minar la noción antigua del juramento, al menos para cierta parte de la población, y el temor a los dioses en caso de perjurio empezó a desvanecerse" (Plescia, p. 86), se trata de afirmaciones que sólo reflejan la opinión del autor, quien se apoya en una mala interpretación de un párrafo de Platón (*Leg.*, XII, 948b-d). Éste es obviamente irónico y en él Radamantis, al que se atribuía la institución del juramento, es elogiado por haber comprendido "que los hombres de entonces creían de verdad que los dioses existían, y con razón, porque en aquel tiempo la mayor parte de los humanos descendían de los dioses, y entre ellos él mismo, según se cuenta". La ironía se acentúa todavía más por el hecho de que Platón, firmemente contrario al uso del juramento de las partes en el proceso, añade que Radamantis "admitía el juramento de los litigantes acerca de cualquier disputa y con ello salía del paso de forma rápida y segura". No menos irónica y carente de cualquier nostalgia hacia una supuesta devoción antigua es la razón aducida inmediatamente después para la exclusión del juramento de las partes: "Ahora, en cambio, cuando –digamos– una parte de los hombres no cree

en absoluto en los dioses, y otra piensa que éstos no se ocupan de nosotros, y un grupo mayor, en fin, que es el de los peores es de la opinión de que, a cambio de unos miserables sacrificios y lisonjas, aquellos van a ayudarles a robar muchas riquezas y a librarles de grandes penalidades, el arte de Radamantis ya no puede resultar adecuado para los procesos de los hombres de hoy". La objeción esencial contra el juramento de las partes es, en realidad, que, como se dice poco después, hacer jurar a las partes en el proceso equivale a obligarlas legalmente al perjurio: "Es en verdad algo terrible saber que, siendo muchos los procesos que hay en la ciudad, aproximadamente la mitad de los ciudadanos son perjuros" (*cfr.*, siempre en *Leg.*, X, 887a, la ironía de Platón sobre el intento de establecer por ley que los dioses existen [*nomothetountes ōs ontōn theōn*]").

13. Otra institución con la que el juramento está estrechamente vinculado es la *sacratio.* Tanto las fuentes antiguas como la mayoría de los estudiosos concuerdan en ver en el juramento una forma de *sacratio* (o de *devotio*, otra institución con la que la consagración tiende a confundirse). En ambos casos, se convertía a un hombre en *sacer*, es decir, consagrado a los dioses y excluido del mundo de los hombres (de modo espontáneo, como en la *devotio*, o porque había cometido un *maleficium* que hacía lícito que cualquiera le matara). "Se llama *sacramentum* (uno de los dos términos latinos para juramento) –se lee en Festo (446, 2)– aquello que se realiza haciendo intervenir la consagración del juramento [*iusiurandi sacratione interposita*]." "El juramento (*sacramentum*), escribe Benveniste [2] (2, p. 168), implica la noción de convertir en *sacer*. El juramento se asocia

a la cualidad de *sagrado*, la más terrible entre todas las que el hombre puede recibir: el juramento aparece como una operación que consiste en hacer *sacer* de modo condicional". Y del juramento en el proceso Pierre Noailles escribe en el mismo sentido: "El actor del proceso se ha consagrado él mismo, se ha hecho *sacer* mediante el juramento" (Noailles [1] p. 282). "La situación del perjuro –escribe Hirzel– no era diferente a la del *sacer* romano, que se había ofrecido a los Manes y que como éste [...] podía ser excluido de cualquier comunidad religiosa y civil" (Hirzel, p. 178). En el mismo sentido, el juramento puede ser considerado como una *devotio*. "Nada más pronunciarse el juramento, se pasa a la condición de un ser 'ofrecido' [...] puesto que el juramento es una *devotio* y, como se ha visto, el *horkos* griego implica la consagración anticipada a una divinidad vengadora en caso de transgresión de la palabra dada" (Benveniste [2], 2, p. 243).

De ahí la importancia, en el juramento, de la maldición (*ara*, *imprecatio*), que acompaña de forma constitutiva a su pronunciación. Ya Plutarco, en una de las fuentes más preciosas para el conocimiento de las antigüedades latinas, las *Quaestiones romanae*, nos informa de que "todos los juramentos se cierran con una maldición del perjuro" (*eis kataran teleutai tēs epiorkias*, 44). Los estudiosos tienden incluso a considerar la maldición como la esencia misma del juramento y a definir, en consecuencia, el juramento como una maldición condicional: "La maldición aparece como la parte esencial en el juramento, y los juramentos de imprecación, ya que en ellos este aspecto esencial del ju-

a la cualidad de *sagrado*, la más terrible entre todas las que el hombre puede recibir: el juramento aparece como una operación que consiste en hacer *sacer* de modo condicional". Y del juramento en el proceso Pierre Noailles escribe en el mismo sentido: "El actor del proceso se ha consagrado él mismo, se ha hecho *sacer* mediante el juramento" (Noailles [1] p. 282). "La situación del perjuro –escribe Hirzel– no era diferente a la del *sacer* romano, que se había ofrecido a los Manes y que como éste [...] podía ser excluido de cualquier comunidad religiosa y civil" (Hirzel, p. 178). En el mismo sentido, el juramento puede ser considerado como una *devotio*. "Nada más pronunciarse el juramento, se pasa a la condición de un ser 'ofrecido' [...] puesto que el juramento es una *devotio* y, como se ha visto, el *horkos* griego implica la consagración anticipada a una divinidad vengadora en caso de transgresión de la palabra dada" (Benveniste [2], 2, p. 243).

De ahí la importancia, en el juramento, de la maldición (*ara, imprecatio*), que acompaña de forma constitutiva a su pronunciación. Ya Plutarco, en una de las fuentes más preciosas para el conocimiento de las antigüedades latinas, las *Quaestiones romanae*, nos informa de que "todos los juramentos se cierran con una maldición del perjuro" (*eis kataran teleutai tēs epiorkias*, 44). Los estudiosos tienden incluso a considerar la maldición como la esencia misma del juramento y a definir, en consecuencia, el juramento como una maldición condicional: "La maldición aparece como la parte esencial en el juramento, y los juramentos de imprecación, ya que en ellos este aspecto esencial del ju-

ramento se mostraba del modo más puro y más fuerte, se consideraban por eso como los más poderosos. La maldición es lo esencial y lo originario" (Hirzel, pp. 138-139); "jurar equivale sobre todo a maldecir, a maldecirse en el caso de que se diga algo falso o no se mantenga lo que se ha prometido (Schrader, en Hirzel, p. 141).

Bickermann ha observado que, no obstante, la maldición puede estar ausente (pero los ejemplos alegados no se refieren a fuentes griegas ni latinas) y que, por otra parte, puede haber imprecaciones sin juramento (Bickermann, p. 220). La opinión de Glotz, según el cual la maldición acompaña de modo necesario al juramento, pero no se identifica con él, parece pues más correcta y es éste el sentido en que debe entenderse la recomendación, contenida en documentos oficiales, de "añadir la maldición al juramento" (*tōi horkoi tan aran inēmen*) (Glotz, p. 752). Es necesario, por otra parte, precisar que el juramento comporta a menudo una expresión tanto de buen como de mal augurio y que, en las fórmulas más solemnes, la maldición sigue a una bendición: "A los que juran lealmente y permanecen fieles a su juramento, que los hijos les den alegría, que la tierra les otorgue sus frutos en abundancia y que sus productos y el ganado sean fecundos; a los perjuros, por el contrario, que ni la tierra ni los animales les den frutos, que perezcan de mala manera, tanto ellos como su estirpe" (*ibid.*). Pero la bendición puede faltar, mientras que la maldición, como norma, ha de estar presente (Hirzel, p. 138). Ésta es la regla de Homero, en quien la maldición va acompañada por gestos y ritos elocuentes, como cuando, en la escena en que

troyanos y aqueos se lanzan mutuamente juramentos antes del duelo entre Aquiles y Menelao, el Atrida vierte al suelo el vino de una crátera y profiere la fórmula: "Al primero que viole los juramentos, que sus sesos se derramen por la tierra como este vino" (*Il.*, III, 299-300).

El juramento parece, en consecuencia, el resultado de la conjunción de tres elementos: una afirmación, la invocación a los dioses como testigos y una maldición destinada al perjuro. En el mismo sentido, puede decirse que el juramento es un elemento que reúne un elemento del tipo *pistis* –la confianza recíproca en las palabras proferidas– y un elemento del tipo *sacratio-devotio* (la maldición). Pero, en realidad, las tres instituciones se encuentran entrelazadas de forma tan estrecha, tanto en la terminología como en los hechos (como en el término *sacramentum*, juramento y *sacratio* a la vez) que los estudiosos, aun sin extraer todas las consecuencias de esta proximidad, tienden a tratarlas como una sola institución. Es oportuno no olvidar que la serie *pistis-horkos-ara* o la *fides-sacramentum* remiten a una sola institución, ciertamente arcaica, a la vez jurídica y religiosa (o pre-jurídica y pre-religiosa) cuyo sentido y función debemos tratar de comprender. Pero esto significa que el juramento parece perder, en esta perspectiva, su identidad específica y pasar a confundirse con la *fides* y la maldición, dos instituciones cuya naturaleza –en especial en lo referente a la segunda– no está del todo clara y que, en cualquier caso, ha recibido escasa atención por parte de los estudiosos. Un análisis del juramento tendrá que confrontarse por tanto de manera especial con el problema de su relación con la maldición.

ℵ La descripción de la escena del juramento en el *Critias* (119d-120d) muestra muy bien la similitud de *pistis*, *horkos* y *ara*. La prestación del juramento se define aquí como un modo de "darse fe" unos a otros y, por otra parte, es el juramento mismo el que profiere votivamente (*epeuchomenos*) "grandes maldiciones": "Cuando los reyes se disponían a hacer justicia, se prestaban recíprocamente fe de este modo [*pisteis allēlois toiasde edidosan...*] [...]. En la columna, junto a las leyes, figuraba un juramento que profería votivamente grandes maldiciones para quien violaba la fe dada [*horkos ēn megalas aras epeuchomenos tois apeithousin*] [...]. Después, una vez realizado el sacrificio según sus leyes y tras ofrecer todos los miembros del toro, llenaban una crátera y vertían en ella un coágulo de sangre por cada uno. El resto lo arrojaban al fuego y [...] juraban hacer justicia según las leyes escritas en la columna y castigar al que las hubiera infringido antes".

14. Por lo demás, si examinamos con mayor detenimiento los elementos constitutivos del juramento, nos encontramos ante incertidumbres y confusiones terminológicas que cuando menos resultan sorprendentes. Una de las características del juramento sobre la que todos los autores, antiguos y modernos, de Cicerón a Glotz, de Agustín a Benveniste, parecen mostrarse acordes es el llamar a los dioses como testigos. En su comentario al *De interpretatione* de Aristóteles (4a), Amonio singulariza así el juramento de aserción (*apofansis*) por medio del "testimonio del dios" (*martyria tou theou*). El juramento, de acuerdo con esta doctrina infinitamente repetida, es una afirmación a la que se añade el testimonio divino. Las fórmulas imperativas *martys esto* (Pind., *Pyth*, IV, 166: *karteros horkos martys estō Zeus*" (sea

Zeus testigo del poderoso juramento" o *istō Zeus* (Il. 7, 411: *horkia de Zeus istō*) "vea Zeus los juramentos"), presentes en las fuentes antiguas, no parecen dejar dudas a este respecto.

Pero ¿es verdaderamente así? Se ha observado que el testimonio de que aquí se trata difiere esencialmente del testimonio en sentido propio, como el de los testigos en un proceso, porque no puede ser refutado o verificado de ninguna manera (Hirzel, p. 25). Y no sólo el número de las divinidades invocadas tiende a aumentar mucho más allá del número de los "dioses legales" (*nominoi theoi* o *theoi horkioi*) hasta incluir a ocho, dieciséis y, en definitiva a "todos los dioses" (como en el juramento de Hipócrates), sino que a veces se convoca como testigos a ríos, árboles y hasta objetos inanimados (el "lecho legítimo", *lechos kouridon* en *Il.*, 15, 39). Lo decisivo es, en cualquier caso, que el juramento no constituye en modo alguno un testimonio en sentido técnico, porque, a diferencia de cualquier otro testimonio concebible, éste coincide con la invocación y se realiza y agota en ella. Las cosas no cambian si, como permiten suponer algunas fuentes, se entiende tal invocación a los dioses no como un testimonio, sino como la aportación de una garantía. Igual que el testimonio, tampoco la fianza puede tener lugar técnicamente en este caso, ni en el momento del juramento ni después: se presupone como ya realizada con la pronunciación del juramento (Hirzel, p. 27).

El juramento es, pues, un acto verbal que realiza un testimonio –o da una garantía– con independencia de que tengan lugar. La fórmula ya citada de Píndaro adquiere en este

caso toda su relevancia: *krateros horkos martys esto Zeus*, "sea testigo Zeus del poderoso juramento": Zeus no es testigo *del* juramento, sino que juramento, testigo y Dios coinciden en la pronunciación de la fórmula. Como en Filón, el juramento es un *logos* que de manera necesaria se realiza, y esto es precisamente el *logos* de Dios. El testimonio es dado por el lenguaje mismo y el dios nombra una potencia que está implícita en el propio acto de palabra.

El testimonio ofrecido en el juramento debe ser considerado, pues, en un sentido que tiene poco que ver con lo que de ordinario nos da a entender este término. Tal testimonio se refiere no tanto a la verificación de un hecho o de un acontecimiento, como al propio poder significante del lenguaje. Cuando, a propósito del juramento propuesto por Héctor a Aquiles (*Il.*, 22, 254-255), leemos que "los dioses serán los mejores testigos [*martyroi*] y custodios de lo que mantiene la unidad [*episcopoi harmoniaōn*]", la "ensambladura" (tal es el significado original del término *harmonia*, que procede del léxico de la carpintería) de la que los dioses son testigos y vigilantes, no puede ser más que la que une las palabras y las cosas, es decir, el *logos* como tal.

ℵ Una glosa de Esiquio (*horkoi*: *desmoi sphragidos*) define los juramentos como "vínculos del sello" (o selladores, si se prefiere la lectura *sphragideis*). En el mismo sentido, en el fragmento 115 de Empédocles se habla de "un decreto eterno de los dioses, sellado con grandes juramentos" (*plateessi katesphrēgismenon horkois*). El vínculo de que aquí se trata no puede ser otro que el que liga al hablante y su palabra y, a la vez, la palabra a la realidad. Hirzel observa con razón que el testimonio divino no sólo se in-

voca para el juramento promisorio, sino también para el asertivo, en el que no parece tener sentido, a menos que lo que esté en juego en este caso sea el sentido mismo, la propia fuerza significante del lenguaje (Hirzel p. 26).

15. Si abandonamos el problema de la intervención de los dioses como testigos para pasar a ocuparnos de su papel en la maldición, la situación no es menos confusa. El que la maldición desarrollaba una función importante en la *polis* se prueba por el hecho de que, en perfecta analogía con la tesis de Licurgo sobre el juramento, Demóstenes menciona (20, 107), por escandaloso que pueda parecernos, las maldiciones (*arai*), junto al pueblo y las leyes (*nomoi*), entre los guardianes de la constitución (*politeia*). En el mismo sentido, Cicerón, evocando los vínculos entre los hombres a los que es imposible substraerse, nombra a la vez maldición y *fides*. (*Verr*. V, 104: *ubi fides, ubi exsecrationes, ubi dexterae complexusque?*). Pero ¿qué es una maldición y cuál puede ser su función? Ya desde el punto de vista terminológico la situación es todo menos clara. Los términos que la designan, tanto en griego como en latín, parecen tener significados opuestos: *ara* (y el verbo correspondiente *epeucho-mai*), significan, según los léxicos, tanto "oración" (y "orar") como "imprecación, maldición" (e "imprecar", "maldecir"). Lo mismo puede decirse para los términos latinos *imprecor* e *imprecatio*, que tanto se refieren a "augurar" como a "maldecir" (también *devoveo*, que significa "consagrar", en el caso de una *devotio* a los dioses infernales, equivale en sentido técnico a "maldecir"). Todo el vocabulario de la

sacratio lleva, como es sabido, el sello de esta ambigüedad, cuyas razones hemos tratado de aclarar en otro lugar.

Una vez más, las interpretaciones de la maldición repiten de forma acrítica el paradigma del carácter primordial del hecho mágico-religioso y se limitan a remitir a un "poder numinoso" no mejor precisado (*cfr.* la voz *Fluch* en el *Reallexicon für Antike und Christentum*, p. 1161) o a evocar la religión como "ayuda práctica para la eficacia del derecho" (Ziebarth, p. 57). Así, Louis Gernet, en su artículo *Le droit pénal de la Grèce ancienne*, puede escribir que

"la maldición ha desarrollado un papel importante en los orígenes del derecho. En ocasiones sanciona las leyes o las sustituye, como vemos en un catálogo de imprecaciones publicado en el siglo V en la ciudad de Theos, en que aquélla se formula contra una serie de delitos relativos a la seguridad del Estado y la propia subsistencia de la ciudad. Naturalmente, su uso se perpetuó sobre todo en la vida religiosa y en las prácticas del santuario; pero tiene que tratarse de una tradición muy antigua. La maldición supone la colaboración de las fuerzas religiosas: éstas (que en principio no están ni siquiera representadas en forma personal) se condensan de algún modo en la virtud incantatoria del rito oral y actúan sobre el culpable y su entorno agostando toda fuente de vida en él. La imprecación ejerce su efecto letal hasta sobre la tierra, sobre lo que nace de ella y de ella se nutre. Y, al mismo tiempo y por el hecho de que se trata de una *devotio*, la maldición significa una exclusión de la comunidad religiosa constituida por la sociedad: se manifiesta a través de una *prohibición* en sentido propio y, en su aplicación concreta, es un poner fuera de la ley" (Gernet [2], pp. 11-12).

Sólo el prestigio del paradigma del carácter originario del hecho mágico-religioso puede explicar que un estudioso tan sagaz como Gernet pueda contentarse, repitiendo los viejos razonamientos de Ziebarth, con una interpretación tan inequívocamente insuficiente. En evidente contraste con el hecho de que la maldición está atestiguada de pleno por el juramento en época histórica, tal interpretación da por descontados presupuestos míticos como "la virtud incantatoria del mito oral", las "fuerzas religiosas" y sus "efectos letales"; pero ni siquiera aclara si la maldición es una institución en sí misma o si se identifica, en cambio, con la *devotio* y, en última instancia, con el propio juramento, que constituiría una derivación de ésta.

En consecuencia, parece oportuno poner entre paréntesis, al menos de manera provisional, las definiciones tradicionales, que ven en la maldición una invocación dirigida a los dioses a fin de que, para castigar al perjuro, se transformen de testigos en vengadores, y preguntarse más bien sobre lo que efectivamente se pone en juego en ella, es decir, cuál es la función inmanente que la maldición desempeña en el juramento. De acuerdo con la opinión común, los dioses (o, para ser precisos, sus nombres) son mencionados dos veces en el juramento: la primera, como testigos del juramento y, la segunda, en la maldición, como vengadores del perjurio. En uno y otro caso, si dejamos al margen las definiciones míticas, que buscan una explicación fuera del lenguaje, se trata, si bien se mira, de la relación entre las palabras y los hechos (o las acciones) que define el juramento. En el primero, el nombre de Dios expresa la fuerza

positiva del lenguaje, es decir la relación justa entre las palabras y las cosas ("sea Zeus testigo del poderoso juramento"), y en el segundo una debilidad del *logos*, es decir, la ruptura de esta relación. A estas dos posibilidades corresponde la doble forma de la maldición que, como hemos visto, también se presenta a menudo como una bendición. "Si soy fiel a mi juramento [*euorkounti*] muchos bienes para mí, si perjuro [*epiorkounti*] muchos males en vez de bienes" (Glotz, p. 752; Faraone, p. 139). El nombre del dios, que significa y garantiza el ensamblaje entre las palabras y las cosas, se transforma, si éste se rompe, en maldición. Lo esencial es, en cualquier caso, el origen común de bendición y maldición, presentes ambas de manera constitutiva en el juramento.

ℵ Basta leer la voz *Fluch*, que ocupa un espacio generoso, en el *Reallexicon für Antike und Christentum* (que trata de remediar el poquísimo espacio dedicado al problema en el Pauli-Wissowa y en el Daremberg-Saglio, donde la maldición sólo aparece fugazmente en el artículo sobre la *devotio* firmado por Bouché-Leclercq) para darse cuenta de que la literatura crítica no ha hecho muchos progresos con respecto al artículo ya citado de Erich Ziebarth o al de George Hendrickson (1926). El estudio reciente de Christopher Faraone se concentra en la diferencia entre juramentos que contienen tanto bendiciones como maldiciones (destinados en general a la esfera privada) y juramentos acompañados sólo de maldiciones (reservados en general a la esfera pública). En todo caso, más allá de la explicación tradicional, que ve en la maldición un recurso al poder religioso para garantizar la eficacia del derecho, el nexo juramento-maldición sigue estando por examinar.

16. Ziebarth ha probado con una abundante documentación que la maldición es consustancial a la legislación griega. Su función era tan esencial que las fuentes hablan de una auténtica "maldición política", que sanciona en cada caso la eficacia de la ley. En el prefacio de la ley de Carondas se lee: "Es necesario observar [*emmenein*] lo que ha sido proclamado, y el que lo transgrede está sometido a la maldición política [*politikē ara*]" (*ibid*., p. 60). En el mismo sentido, Dión de Prusa (80.8) nos informa de que los atenienses habían establecido (*ethento*, en el sentido fuerte del término, como en *nomon tithenai*, dar una ley) en las leyes de Solón una maldición que se extendía también a los hijos y a la descendencia (*paides kai genos*). Ziebarth ha reconstruido la presencia de la maldición "política" en los dispositivos legales de todas las ciudades griegas, de Atenas a Esparta, de Lesbos a Teos y Chios y hasta en las colonias sicilianas (Tauromene). La maldición se refiere también a cuestiones que no tienen nada de "religioso", como la prohibición, en Atenas, de exportar productos agrícolas salvo el aceite (Ziebarth, p. 64). Además, antes de la celebración de cualquier asamblea, el *kēryx*, el pregonero público, pronunciaba de forma solemne las maldiciones contra quien hubiera traicionado al pueblo o violado sus decisiones. "Esto significa –comenta Ziebarth– que todo el orden constituido, según el cual el *demos* es soberano, queda garantizado por medio de una *ara*" (*ibid.,* p. 61). No sólo el juramento, sino también la maldición –en este sentido ésta se denomina justamente "política"– funciona como un auténtico "sacramento del poder".

Desde esta perspectiva, es posible considerar, como ya había intuido William Fowler (Fowler, p. 17), la fórmula

sacer esto, que comparece en el dispositivo de las XII Tablas, como una maldición. Pero no se trata, como mantiene el autor, de la producción de un *tabú*, sino de la sanción que define la estructura misma de la ley, su modo de referirse a la realidad (*talio esto/sacer esto*) (Agamben, p. 31). A esta luz, la enigmática figura del *homo sacer*, sobre la que todavía se sigue polemizando, y no sólo entre los historiadores del derecho, aparece menos contradictoria. La *sacratio* que ha recaído sobre él –(y que le hace ser al mismo tiempo "matable" e insacrificable)– no es más que un desarrollo (quizá efectuado por primera vez por la plebe tutelada por el tribuno) de la maldición por medio de la cual define su ámbito la ley.. Así pues, la maldición "política" delimita el *locus* en el que en una etapa posterior se constituirá el derecho penal y sólo esta singular genealogía puede dar cuenta de algún modo de la increíble irracionalidad que caracteriza la historia de la pena.

ℵ Esta consustancialidad técnica entre ley y maldición (presente también en el judaísmo –cfr. *Deut*. 21-23– y muy familiar para el judío que viviera en un ámbito helenístico) es la perspectiva desde la que deben entenderse los pasajes paulinos en que se habla de una "maldición de la ley" (*katara tou noumou* – *Gal.* 3, 10-13). Todos los que quieren ser salvados por las obras (la ejecución de los preceptos) –éste es el argumento de Pablo– incurren en maldición [*ypo catara eisin*], porque está escrito: maldito el que no observa [*emmenei*, el mismo verbo que se encuentra en la ley de Carondas] los preceptos escritos en el libro de la ley". Al someterse él mismo al juicio y a la maldición de la ley, Cristo "nos rescató de esta maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por no-

sotros, pues dice la Escritura: maldito todo el que está colgado de un madero". El argumento paulino –y, en consecuencia, el propio sentido de la redención– sólo puede entenderse si es situado en el contexto de la pertenencia recíproca, jurídica y no sólo religiosa, de ley y maldición.

17. ¿Cómo comprender este doble valor (bien-dicente y mal-dicente) de los nombres divinos en el juramento y el perjurio? Hay una institución que vive desde siempre en una intimidad tan estrecha con el perjurio y la maldición que se confunde a menudo con ellos y que puede ofrecernos la clave para su correcta interpretación. Se trata de la blasfemia. En su estudio sobre *La blasphémie et l'euphémie* (en su origen una conferencia pronunciada en un coloquio dedicado al nombre de Dios y al análisis del lenguaje teológico), Benveniste se refiere con frecuencia a la proximidad entre la blasfemia, el perjurio y el juramento (evidente en francés en la paronimia *juron: jurer*):

"Fuera del culto, la sociedad exige que el nombre de Dios sea invocado en una circunstancia solemne, que es el juramento. Porque el juramento es un *sacramentum*, una llamada dirigida al dios, testigo supremo de la verdad, y una entrega (*dévotion*) al castigo divino en caso de mentira o perjurio. Es el mayor compromiso que un hombre puede asumir y la falta más grave que puede cometer, porque el perjurio pertenece no a la justicia de los hombres, sino a la sanción divina. Por eso el nombre del dios debe figurar en la fórmula del juramento. También en la blasfemia debe aparecer el nombre de Dios, porque, como el juramento, la blasfemia toma a Dios por testigo. La blasfemia [*juron*] es un juramento, pero un juramento de ultraje" (Benveniste [3], p. 256).

Benveniste acentúa, por otra parte, la naturaleza de interjección propia de la blasfemia que, como tal, no comunica mensaje alguno:

"La fórmula blasfematoria pronunciada no se refiere a ninguna situación objetiva particular; la blasfemia misma se profiere en circunstancias por completo diferentes. Expresa sólo la intensidad de una reacción a las circunstancias. Tampoco se refiere a una segunda o a una tercera persona. No transmite mensaje alguno, no abre ningún diálogo, no suscita respuesta, y ni siquiera es necesaria la presencia de un interlocutor" (*ibid.*).

Tanto más sorprendente es que, para explicar la blasfemia, el lingüista deje a un lado el análisis del lenguaje y, en una de sus escasas referencias a la tradición judía, remita a la "prohibición bíblica de pronunciar el nombre de Dios" (*ibid.*, p. 254). La blasfemia es, desde luego, un acto de palabra, pero se trata precisamente de "sustituir el nombre de Dios por su ultraje" (*ibid.*, p. 255). La interdicción no tiene por objeto un contenido semántico, sino la simple pronunciación del nombre, es decir, una "pura articulación vocal" (*ibid.*). Acto seguido, una cita de Freud introduce a una interpretación de la blasfemia en términos psicológicos:

"... La prohibición del nombre de Dios sirve para reprimir uno de los deseos más intensos del hombre: el de profanar lo sagrado. Es bien sabido que lo sagrado inspira de por sí conductas ambivalentes. La tradición religiosa sólo ha querido conservar lo sagrado divino y excluir lo sagrado maldito. La blasfemia, a su manera, pretende restablecer esa totalidad, profanando el propio

nombre de Dios. Se blasfema contra el *nombre* de Dios, porque todo lo que de Dios poseemos es su *nombre*" (*ibid.*).

Por parte de un lingüista habituado a trabajar en exclusiva sobre el patrimonio de las lenguas indoeuropeas, el recurso a un dato bíblico es cuando menos singular (como lo es también la explicación psicológica de un hecho lingüístico). Si es cierto que en la tradición judeo-cristiana la blasfemia consiste en nombrar el nombre de Dios en vano (como en las formas modernas del tipo: *nom de Dieu*! *sacré nom de Dieu*! "¡por Dios!"), el proferir el nombre de Dios como blasfemia no es menos común en las lenguas clásicas, tan familiares al lingüista, en formas exclamativas del tipo: *edepol*, *ecastor*, por Pólux , por Cástor, (gr. *Nai ton Castora*), *edi medi* (per Dius Fidius), *mehercules*, *mehercle*. Es significativo que en todos estos casos la fórmula de la imprecación sea idéntica a la del juramento: *nai*, *ma* en griego introducen el juramento; *edepol* y *ecastor* son también, en latín, fórmulas de juramento, exactamente igual que el italiano "per Dio!". (Festo [112, 10]) es, por lo demás, perfectamente consciente de estas exclamaciones del juramento: *Mecastor et mehercules ius iurandum erat, quasi diceretur: ita me Castor, ita me Hercules, ut subaudiatur iuvet*).

La blasfemia nos pone, pues, en presencia de un fenómeno que es perfectamente simétrico al del juramento, para entender el cual no hay necesidad alguna de movilizar la prohibición bíblica y la ambigüedad de lo sagrado. *La blasfemia es un juramento en el que el nombre de Dios es arrancado del contexto asertivo o promisorio y se profiere por sí*

mismo, en el vacío, con independencia de un contenido semántico. El nombre, que en el juramento expresaba y garantizaba la conexión entre palabras y cosas, y que define la veracidad y la fuerza del *logos*, expresa en la blasfemia la quiebra de este nexo y la vanidad del lenguaje humano. El nombre de Dios, aislado y pronunciado "en vano", corresponde simétricamente al perjurio, que separa las palabras de las cosas; juramento y blasfemia como ben-dición y maldición, están implícitos por igual desde el principio en el mismo acontecimiento de lenguaje.

א En el judaísmo y en el cristianismo la blasfemia está vinculada al mandamiento de "no pronunciar el nombre de Dios en vano" (que, en *Ex*. 20 sigue de forma significativa al que prohíbe forjarse ídolos). La traducción de los Setenta (*ou lēmpsēi to onoma kyriou tou theou sou epi mataiōi*, "no tomar el nombre del Señor Dios en vano") subraya la idea de la vacuidad y de la vanidad (*cfr.* el inicio del *Eclesiastés: mataiōtes mataiotētōn*, "vanidad de vanidades"). La forma originaria de la blasfemia no es, pues, la injuria hecha a Dios, sino la pronunciación vana de su nombre (*cfr. mataioomai*, "desvarío" "hablo sin sentido"). Esto es evidente en los eufemismos, que intervienen para corregir la pronunciación blasfema del nombre mediante el cambio de una letra o la sustitución por un término similar privado de sentido (así en francés *par Dieu* se convierte en *pardi* o *parbleu*; *cfr.* el italiano "diamine" y similares). En contra de la opinión común, también en el paganismo existe, aunque por razones diversas, la prohibición de proferir el nombre de los dioses, que tiene su forma extrema en la costumbre de mantener celosamente oculto el verdadero nombre de una ciudad para evitar su *evocatio* (*cfr. infra,* cap. 18). Platón nos informa así de que los griegos preferían llamar al Hades con el nom-

bre de Plutón" porque tenían miedo del nombre [*phoboumenoi to onoma*]" (*Crat.* 403a).

A medida que se fue perdiendo la conciencia de la eficacia de la pronunciación del nombre divino, la forma originaria de la blasfemia que consiste en proferirlo en vano pasa a un segundo plano con respecto a proferir injurias o falsedades sobre Dios. De *male dicere de deo*, la blasfemia pasa a ser así *mala dicere de deo*. En Agustín, que de forma significativa se ocupa de la blasfemia en sus tratados sobre la mentira, tal evolución se ha completado ya. Si bien la proximidad originaria al juramento y al perjurio está todavía presente, la blasfemia se define ahora como el decir cosas falsas de Dios: *peius est blasphemare quam perierare, quoniam perierando falsae res adhibetur testis Deus, blasphemando autem de ipso Deo falsa dicuntur* (*Contra mendacium* XVIII, 39); y, todavía con mayor claridad: *Itaque iam vulgo blasphemia non accipitur, nisi mala verba de Deo dicere* (*De mor. Manich.* XI, 20).

De ahí la incomodidad de los diccionarios teológicos modernos cuando se ven confrontados a la forma originaria de la blasfemia, que aparece entonces como una culpa en resumidas cuentas venial: "el más sospechoso de estos *jurons*, la expresión francesa 's... n... de D...' es considerado por algunos moralistas como una verdadera blasfemia y, en consecuencia, como culpable [...] sea por el sentido injurioso que tiene o, por lo menos, parece tener, sea por el horror que inspira a toda conciencia un poco delicada [...]. Otros por el contrario, al observar que el sentido de estas palabras es equívoco, sostienen que sólo la intención puede transformarlo en blasfemia" (*Dictionnaire de théologie catholique, ad Blasphème*).

La prohibición evangélica del juramento en *Mt.* 5, 33-37 (ver también *St.* 5, 12) debe ser situada en este contexto. Aquí es esencial que Jesús contrapone al juramento un *logos* que tiene la forma *nai, nai, ou, ou,* que suele traducirse como *sí sí, no no* (*estō de ho*

logos ymōn nai nai, ou ou). La expresión adquiere todo su sentido si se recuerda que la fórmula griega del juramento era *nai dia* (o, en negativo, *ou ma dia*). Eliminando la partícula *nai* de la fórmula y retirando el nombre sagrado que seguía, Jesús contrapone una parte del juramento al todo. Se trata, pues, de un gesto simétricamente opuesto al de la blasfemia, que arranca el nombre de Dios del contexto del juramento.

18. Sobre estas bases, resulta más sencillo comprender las funciones de la imprecación en el juramento y al mismo tiempo la estrecha relación que la vincula a la blasfemia. Lo que la maldición sanciona es la desaparición de la correspondencia entre las palabras y las cosas que está en cuestión en el juramento. Si se rompe el nexo que une lenguaje y mundo, el nombre de Dios, que expresaba y garantizaba esa conexión bien-dicente, se convierte en el nombre de la mal-dición, es decir, de una palabra que ha roto su relación verídica con las cosas. En la esfera mítica, esto significa que la mal-dición dirige contra el perjuro la misma fuerza maléfica que su abuso del lenguaje ha liberado. El nombre de Dios, al desligarse del nexo significante, se hace blasfemia, palabra vana e insensata, que precisamente a través de este divorcio del significado queda disponible para usos impropios y maléficos. Esto explica por qué los papiros mágicos no son con frecuencia más que elencos de nombres que se han hecho incomprensibles: en la magia, los nombres de los dioses pronunciados sin sentido, en especial si son bárbaros e ininteligibles, se convierten en los agentes de la operación mágica. La magia es el nombre de Dios –es decir el poder significante del *logos*– vaciado de su sentido y reducido, igual

que las fórmulas mágicas conocidas como *Ephesia Grammata*, a un *abracadabra*. Por eso "la magia habla sánscrito en la India de los *prakrit*, egipcio y hebreo en el mundo griego, griego en el mundo latino y latín entre nosotros: en todas partes busca el arcaísmo, términos extraños e incomprensibles" (Mauss, p. 51).

Del juramento –o, mejor, del perjurio– nacieron la magia y los hechizos: la fórmula de la verdad, al romperse, se transforma en maldición eficaz, el nombre de Dios, separado del juramento y de su conexión con las cosas, pasa a ser murmullo satánico. La opinión común que hace derivar el juramento de la esfera mágico-religiosa debe ser invertida en este punto. El juramento nos presenta más bien, en una unidad todavía no dividida, lo que estamos acostumbrados a denominar magia, religión y derecho, que se derivan de él como otras tantas fracciones suyas.

Si aquel que se arriesgaba en el acto de palabra sabía por esto que estaba expuesto desde el principio tanto a la verdad como a la mentira, tanto a la ben-dición como a la maldición, la *gravis religio* (Lucrecio, 1, 63) y el derecho nacen como el intento de asegurar la fe, separando y tecnificando en instituciones específicas bendición y *sacratio*, juramento y perjurio. La maldición se convierte en este punto en algo que se añade al juramento para garantizar lo que al principio se confiaba en exclusiva a la *fides* en la palabra, y el juramento puede presentarse así, al igual que en los versos de Hesiodo citados con anterioridad, como lo que se ha inventado para castigar el perjurio. El juramento no es una maldición condicional: por el contrario, la maldición y ese

pendant simétrico suyo que es la bendición nacen como instituciones específicas a partir de la escisión de la experiencia de la palabra contenida en él. La glosa de Servio a la *Eneida* 154 (*exsecratio autem est adversorum deprecatio, ius iurandum vero optare prospera*) muestra con claridad tanto la distinción entre maldición y juramento, como su constitución en dos epifenómenos simétricos de una única experiencia del lenguaje. Y sólo si llegamos a comprender la naturaleza y el valor antropogenéticos, por así decirlo, de esta experiencia (que Tales, según el testimonio de Aristóteles, consideraba la "cosa más antigua" y "más venerable") podremos quizá arrojar también una luz nueva sobre la relación entre esos restos históricos suyos que magia, religión y juramento nos presentan divididos.

ℵ Desde esta perspectiva es posible recuperar el problema del significado etimológico del término *epiorkos*, que tanto ha dado que hacer a los estudiosos. Luther (y Benveniste en un primer momento) interpretan el término como el hecho de estar sometido a un *horkos* (en cuyo caso el juramento se hace sinónimo de maldición; *cfr.*. Loraux, p. 126). Leumann (y Benveniste en un segundo momento) interpretan en cambio el término como el hecho de añadir (*epi*) un juramento (*horkos*) a una palabra o a una promesa cuya falsedad es conocida. Desarrollando esta última hipótesis, se podría ver en el *epiorkos* un juramento añadido al juramento, es decir, la maldición que recae sobre el que viola la *fides*. En este sentido, toda palabra añadida a la declaración inicial es una maldición, implica un perjurio. Éste es el sentido del mandato evangélico de atenerse al *nai* y al *ou*: el *sí* y el *no* son lo único que puede añadirse a la propia entrega a la palabra dada.

19. Ésta es la perspectiva desde la que debemos examinar el sentido y la función originaria del nombre del dios en el juramento y, más en general, el propio carácter central de los nombres divinos en los dispositivos a los que solemos denominar religiosos. El gran filólogo –y a su manera teólogo– Hermann Usener dedicó una monografía a este problema del origen de los nombres de los dioses, y es significativo que desde el momento de su publicación (1896) no se hayan registrado aportaciones de relevancia similar a la cuestión. Piénsese en la ya célebre reconstrucción de la formación de los nombres de aquellos núcleos germinales de la divinidad a los que Usener llama "dioses especiales" (*Sondergötter*). Se trata de divinidades de las que nada nos dicen las fuentes literarias ni las artísticas, y que sólo nos son conocidas por las citas de los *indigitamenta*, los libros litúrgicos de los pontífices que contenían el elenco de los nombres divinos que debían ser pronunciados en las circunstancias cultuales apropiadas. Es decir, únicamente tenemos conocimiento de los *Sondergötter* a través de su nombre y, a juzgar por el silencio de las fuentes, vivían sólo en este nombre, cada vez que el pontífice los invocaba ritualmente (*indigitabat*). Es suficiente una competencia etimológica elemental para reconstruir el sentido de dichos nombres y la función de los "dioses especiales" que designaban: Vervactor se refiere al primer arado del barbecho (*vervactum*); Reparator al segundo arado; Inporcitor al último arado que traza las *porcae*, es decir, las pequeñas elevaciones de tierra entre surco y surco; Occator al trabajo de la tierra con la traílla (*occa*); Subruncinator al arrancar

las yerbas con el escardillo (*runco*); Messor a la operación de la recolección (*messis*); Sterculinius al abono con estiércol. “Para cada una de las actividades y situaciones que podían ser importantes para los hombres de entonces –escribe Usener– se creaban y designaban con la oportuna acuñación verbal [*Wortprägung*] unos dioses especiales: de este modo, no sólo se divinizaban actividades y situaciones en su integridad, sino también partes, actos y momentos singulares de ellas” (p. 75).

Usener pone de manifiesto que también algunas divinidades que ingresaron en la mitología, como Proserpina y Pomona, eran en su origen “divinidades especiales” que nombraban respectivamente el brote de los capullos (*prosero*) y el madurar de los frutos (*poma*). Todos los nombres de los dioses –ésta es la tesis del libro– son al principio nombres de acciones o acontecimientos momentáneos, *Sondergötter* que, a lo largo de un lento proceso histórico-lingüístico, pierden sus relaciones con el vocabulario vivo y, al hacerse poco a poco ininteligibles, se transforman en nombres propios. En este punto, es decir, cuando ya se ha ligado de manera estable a un nombre propio, “el concepto divino adquiere la capacidad de recibir una forma personal a través del mito y el culto, la poesía y el arte” (*ibid.*, p. 316).

Pero eso significa que, como es evidente en los *Sondergötter*, en su núcleo originario el dios que preside una actividad y una situación singulares no es otra cosa que el propio nombre de la actividad o de la situación. En el *Sondergott* se diviniza, así pues, el propio acontecer del nom-

bre; la nominación misma, que aísla y hace reconocibles, un gesto, un acto, una cosa, y crea un "dios especial", una "divinidad momentánea" (*Augenblicksgott*). El *nomen* es inmediatamente *numen* y el *numen* es inmediatamente *nomen*. Estamos aquí en presencia de algo como el fundamento o el núcleo originario de esa función de testimonio y garantía del lenguaje que, según la interpretación tradicional, el dios asume en el juramento. Como el *Sondergott*, el dios invocado en el juramento no es propiamente el testigo de la aserción o de la imprecación, sino que representa, *es* el propio acontecimiento de lenguaje en que palabras y cosas se vinculan de modo indisoluble. Toda nominación, todo acto de palabra es, en este sentido, un juramento, en que el *logos* (el hablante en el *logos*) se compromete a cumplir su palabra, jura sobre su veracidad, sobre la correspondencia entre palabras y cosas que en él se realiza. Y el nombre del dios no es más que el sello de esta fuerza del *logos*, o, en el caso de que ésta desaparezca en el perjurio, de la mal-dición que ha surgido de esta forma.

א La tesis de Usener implica de alguna manera que "el origen del lenguaje es siempre un acontecimiento de carácter mítico-religioso" (Kraus, p. 407). Pero esto no significa la primacía del elemento teológico: acontecimiento del dios y acontecimiento del nombre, mito y lenguaje coinciden porque, como Usener precisa desde el principio, el nombre no es algo ya disponible, que se aplique sucesivamente a las cosas que hay que nombrar. "No se forma un complejo de sonidos, para usarlo después como signo de una cosa determinada igual que si fuera una ficha. La excitación espiritual que da nombre a un ser que nos sale al encuentro

en el mundo exterior es al mismo tiempo la ocasión y el medio de la denominación [*der Anstos und das Mittel des Bennennens*] (Usener, p.3). Y esto significa que, en el acontecimiento de lenguaje, nombre propio y nombre apelativo son indiscernibles y, como hemos visto para los *Sondergötter*, el nombre propio del dios y el predicado que describe una cierta acción (el arar, el abonar, etcétera) no están todavía separados. Nombrar y denotar (o, como veremos, aspecto asertivo y aspecto veridictivo del lenguaje), son inseparables en el origen.

20. En el estudio sobre *La blasphémie et l'euphémie*, Benveniste subraya, como hemos visto, el carácter de interjección que define la blasfemia. "La blasfemia –escribe– se manifiesta como exclamación y tiene la sintaxis de las interjecciones, de las que constituye la variedad más típica" (Benveniste [3], p. 256). Como toda exclamación, también la blasfemia (*juron*) es "una palabra que se deja escapar bajo la presión de un sentimiento brusco y violento" (*ibid.*), y como cualquier interjección, aun cuando se sirva siempre (a diferencia de lo que sucede en las interjecciones onomatopéyicas como "¡ay!" "¡oh!") de términos significantes por sí mismos, no tiene carácter comunicativo, es esencialmente no semántica.

Es característico que, al tratar de las expresiones de que hacen uso los primitivos para significar lo divino (como *mulungu* en el caso de los bantúes, *vakanda* o *manitu* en el de los indios americanos), Cassirer haga notar que para entenderlas debemos "retroceder hasta el estrato lingüístico originario de las *interjecciones*. El *manitu* de los algonquinos, al igual que el *mulungu* bantú, se emplean precisamente de

este modo: como una exclamación que designa no tanto una cosa como una determinada impresión, que se produce ante todo aquello que es en sí mismo inhabitual, asombroso, apto para suscitar admiración o temor". (Cassirer, pp. 82-83). Lo mismo puede decirse en relación con los nombres de los dioses del politeísmo, que constituyen, de acuerdo con Cassirer, la primera forma en que la conciencia mítico-religiosa expresa su sentimiento de terror o de veneración (*ibid.*, p.83).

Al igual que la blasfemia, que constituye su otra cara, el nombre divino parece tener de forma constitutiva la naturaleza de una interjección. En el mismo sentido el nombrar adánico (Gn. 2, 19) no podía ser un discurso, sino sólo una serie de interjecciones. Según la dualidad entre nombres y discurso que, a juicio de los lingüistas, caracteriza el lenguaje humano, los nombres, en su estatuto originario, constituyen un elemento no semántico, sino puramente semiótico. Son las reliquias de la interjección originaria, que el flujo del lenguaje arrastra consigo en su devenir histórico.

En esta naturaleza propia que es esencialmente no semántica, sino exclamativa, la blasfemia muestra su proximidad a un fenómeno lingüístico que no es fácil de analizar, el insulto. Los lingüistas definen los insultos como términos performativos de tipo particular que, a pesar de su aparente semejanza, se oponen punto por punto a los términos de clasificación normales, que inscriben el ser del que son predicados en una categoría determinada. La frase "eres un idiota" es sólo en apariencia simétrica a la frase "eres un arquitecto", porque, a diferencia de ésta, no pretende inscribir a un sujeto en una clasificación cognitiva, sino producir, me-

diante su simple pronunciación, efectos pragmáticos particulares (Milner, p. 295). Los insultos funcionan, en consecuencia, más como exclamaciones o nombres propios que como términos predicativos, y muestran con esto su semejanza con la blasfemia (*blasphēmia* significa en griego tanto insulto como blasfemia). No sorprende, pues, que la blasfemia, a través de un proceso ya culminado en San Agustín, pase desde la evocación en vano del nombre de Dios a adquirir la forma de un insulto (*mala dicere de Deo*), es decir, de un término injurioso en aposición a una exclamación referida al nombre de Dios. En cuanto término sólo en apariencia semántico, el insulto refuerza el carácter "vacío" de la blasfemia y, de esta forma, el nombre de Dios es doblemente proferido en vano.

א El poder especial del nombre divino es evidente en una institución del derecho de guerra romano (ahora ya debería estar claro por qué preferimos evitar el término "derecho sagrado" al que, a partir de Danz y Wissowa se hace referencia en estos casos) conocida como *evocatio*. Durante el asedio de una ciudad, inmediatamente antes del ataque decisivo, el comandante "evocaba", es decir llamaba por su nombre a las divinidades tutelares de los enemigos, para que abandonaran la ciudad y se transfirieran a Roma, donde recibirían un culto más adecuado. La fórmula del *carmen evocationis* usada para Cartago ha llegado hasta nosotros por medio de Macrobio, sin mencionar el nombre propio del Dios (III, 7-9): " Si hay un dios o una diosa [*si deus est, si dea est*], bajo cuya protección se encuentran el pueblo y la ciudad de Cartago, y a ti, sobre todo, que has aceptado la protección de esta ciudad y de este pueblo, invoco e imploro [*precor venerorque*], y os pido como gracia que abandonéis al pueblo y la ciudad de los cartagi-

neses y os ausentéis de los templos sagrados y de su ciudad [...] y vengáis a Roma, conmigo y con los míos, y que nuestra ciudad, sus lugares, templos consagrados y ritos, os sean más de vuestro agrado y estima, y seáis propicios a mí, al pueblo romano y a mis soldados. Si así lo hacéis, de modo que lo sepamos y comprendamos, formulo el voto de que, en vuestro honor, os consagraré [*voveo vobis*] templos y celebraré juegos".

No se trataba en realidad de una invitación, sino del ejercicio de un auténtico poder de obligar vinculado a la pronunciación del nombre, como se desprende del hecho de que (como sabemos por Plinio, 28, 18) para evitar el peligro de una "evocación" por parte del enemigo, Roma disponía de un nombre secreto (el palindromo *Amor* o, según Lido [*De mens*., IV, 25] *Flora*. Y al igual que Roma, también los dioses tenían un nombre secreto, conocido sólo por el sacerdote (o el mago), que garantizaba la eficacia de la invocación: así, en los misterios, Dionisos era llamado Pirigenes, Lucina era conocida con el nombre extranjero de Ilithia, y Proserpina con el de Furva, mientras que el nombre verdadero de la *Bona dea*, a la que las matronas romanas dedicaban un culto mistérico, debía mantenerse oculto a los varones (Güntert, p. 8). El poder mágico del nombre que encontramos en las fórmulas y en los amuletos de muchas culturas, en las que el nombre no sólo evoca la fuerza nombrada, sino que puede también, mediante su anulación progresiva, expulsarla o destruirla (como en la fórmula *akrakanarba kanarba anarba narba arba rba ba a*, Wessely, p. 28), tiene aquí su fundamento. Como en el juramento (la proximidad entre fórmula mágica y juramento está atestiguada por el verbo *horkizō*, evocar, conjurar: *horkizō se to hagion onoma*, con el acusativo del nombre divino exactamente igual que en el juramento – Güntert, p. 10), la pronunciación del nombre realiza de modo inmediato la correspondencia entre palabras y cosas. Juramento y conjuro son las dos caras de la "evocación" del ser.

21. Se comprende así la primacía esencial del nombre de Dios en las religiones monoteístas, que se identifica y casi sustituye al Dios nombrado. Si, en el politeísmo, el nombre *del* dios nombraba este o aquel acontecimiento del lenguaje, esta o aquella denominación específica, tal o cual *Sondergott,* en el monoteísmo el nombre *de* Dios nombra el lenguaje mismo. La diseminación potencialmente infinita de los acontecimientos de denominación de divinidades singulares da paso a la divinización del *logos* como tal, al nombre de Dios como archiacontecimiento del lenguaje en los nombres. El lenguaje es el verbo de Dios y, en palabras de Filón, un juramento es Dios en cuanto se revela en el *logos* como el "fiel" (*pistos*) por excelencia. Dios es quien jura en la lengua en que el hombre sólo es quien habla, pero en el juramento en nombre de Dios la lengua de los hombres comunica con la divina.

De ahí, en Maimónides y en el judaísmo rabínico, la obstinación respecto a la condición del nombre propio de Dios, el Tetragrama, que es mantenido –como *šem ha-meforaš*, "nombre pronunciado distintamente" pero también "separado, secreto"– distinto de los simples nombres apelativos (*kinnui*), que expresan esta o aquella acción de Dios, este o aquel atributo divino. "Los otros nombres –escribe Maimónides– como *Dayyan* (juez), *Tzaddik* (justo), *Hannoun* (clemente), *Ra'houm* (misericordioso), *Elohim* son evidentemente nombres comunes derivados de las acciones. Pero el nombre que se escribe *yod*, *hé*, *waw*, *hé* no tiene una etimología conocida y no se aplica a ningún otro ser" (Maimónides, 1, 61). Comentando un pasaje del *Pirkè R.*

Eliezer, en el que se lee que "antes de la creación del mundo, no había más que el Santísimo y su nombre", Maimónides añade que de este modo "se dice claramente que los nombres derivados han nacido después de la creación del mundo, porque se trata de nombres establecidos en relación a las acciones [de Dios] que tienen lugar en el mundo; pero si se considera su esencia desnuda y despojada de cualquier acción, Dios no tiene nombre derivado alguno, sino sólo un nombre propio que indica su esencia" (*ibid.*, p. 148). Lo propio de este nombre (el *šem ha-meforaš*), según Maimónides, es que, a diferencia de los otros nombres que "no expresan sólo una esencia, sino una esencia con atributos", designa "la idea de una existencia necesaria", es decir, una esencia que coincide con su existencia (*ibid.*, p. 147). El "nombre" (el término *sem* en la Biblia es usado con frecuencia como sinónimo de Dios) es el ser de Dios y Dios es el ser que coincide con su nombre.

א En su estudio sobre *El nombre de Dios y la teoría cabalística del lenguaje* Scholem mostró la función esencial que el nombre de Dios tiene en la Cábala, donde constituye el "origen metafísico de toda lengua" (Scholem, p. 10). El nombre de Dios, sobre el que juran los hombres, es, según los cabalistas, lo que produce y sostiene el lenguaje humano, que no es más que una descomposición, una recombinación y un despliegue de las letras que componen ese nombre. En particular, la Torá "está construida por entero sobre el Tetragrama y se teje a partir de los nombres apelativos de Dios que de aquel se pueden derivar, cada uno de los cuales resalta un aspecto específico de lo divino [...]. La Torá es, pues, un tejido vivo, una red y un *textus* en la acepción más

propia del término, cuya trama está compuesta por el Tetragrama, que constituye, de modo oculto o manifiesto, el motivo de fondo y el hilo conductor, que retorna en todas las metamorfosis y variaciones posibles" (*ibid.*, p. 50).

Los teólogos cristianos hablan de *communicatio idiomatum* para definir la comunicación entre las propiedades de la naturaleza divina y las de la naturaleza humana que están unidas hipostáticamente en Cristo. Se podría hablar, en un sentido análogo, de una *communicatio* entre la lengua de Dios y la lengua de los hombres que tiene lugar, según los cabalistas, en el nombre de Dios. En Filón (*supra*, p.18) la comunicación entre las lenguas tiene su lugar en el juramento, en el que Dios jura sobre sí mismo y los hombres sobre el nombre de Dios. En el ensayo de Benjamin sobre *El lenguaje en general y el lenguaje de los hombres*, que el estudio citado de Scholem recupera y desarrolla, el lugar de la *communicatio idiomatum* está en el nombre propio, a través del cual la lengua de los hombres comunica con la palabra creadora de Dios (Benjamin, p. 150).

א En *Ex* 3, 13, Jahwé responde a Moisés, que le pregunta cómo ha de contestar a los israelitas que le interrogan sobre el nombre de Dios: *ehyé acher ehyé*: "Yo soy el que soy". En los Setenta, redactados en un ambiente helenístico, y en contacto pues con la filosofía griega, se traduce el nombre divino con *egō eimi ho on*, es decir, con el término técnico para el ser (*ho on*). Maimónides, en su comentario a este pasaje, se muestra perfectamente consciente de las implicaciones filosóficas de este nombre de Dios: "Dios les dio entonces un conocimiento que debía comunicarles para afirmar la existencia de Dios, es decir *ehyé ašer ehyé*. Se trata de un nombre derivado de *haya*, que designa la existencia, puesto que *haya* significa 'fue' y la lengua hebraica no distingue entre 'ser' y 'existir'. Todo el misterio se encuentra en la repetición, en forma

de atributo, de este término que significa la existencia, puesto que la palabra *ašer* (quien), siendo un nombre incompleto [...] exige que se exprese el atributo correspondiente. Al expresar el primer término, que es el sujeto, con *ehyé* y el segundo término, que le sirve de atributo, con el mismo nombre *ehyé*, se afirma que el sujeto es idéntico al atributo. Y ésta es una explicación de la idea de que 'Dios existe, pero no mediante un añadir la existencia', lo que se interpreta de esta manera: 'El ser que es el ser', es decir, el ser necesario" (Maimónides, 1, 63).

22. La vinculación del tema teológico del nombre de Dios con el tema filosófico del ser absoluto, que hace coincidir esencia y existencia, se cumple de forma definitiva en la teología católica, en particular en la forma del argumento que, a partir de Kant, suele denominarse ontológico. Como han aclarado los intérpretes, la fuerza del célebre argumento de Anselmo en el *Proslogion* no consiste en una deducción lógica de la existencia a partir de la noción de ser perfectísimo o "aquello de lo que no se puede pensar nada más grande"; se trata más bien de la comprensión del *id quo maius cogitari non potest* como el nombre más propio de Dios. Pronunciar el nombre de Dios significa, pues, comprenderlo como aquella experiencia de lenguaje en la que es imposible separar el nombre y el ser, las palabras y la cosa. Como escribe Anselmo al final del *Liber apologeticus contra Gaunilonem* (el único en que habla de una prueba, incluso de una *vis probationis*), "lo que se dice [*hoc ipsum quod dicitur*], por el hecho mismo de ser comprendido y pensado [*eo ipso quod intelligitur vel cogitatur*] queda probado que existe necesariamente. Se trata, así pues, sobre todo de una

experiencia de lenguaje (de un “decir”: *hoc ipsum quod dicitur*) y esta experiencia es la de la fe. Por eso Anselmo nos informa de que el título original del tratado era *fides quaerens intellectum* y de que había sido escrito *sub persona* [...] *quaerentis intelligere quod credit* (en nombre de todo aquel que quiere comprender lo que cree). Comprender el objeto de la fe significa comprender una experiencia de lenguaje en que, como en el juramento, lo que se dice es necesariamente verdadero y existe. El nombre de Dios expresa, pues, la condición del *logos* en la dimensión de la *fides*-juramento, en que la nominación realiza inmediatamente la existencia de lo que nombra.

Cincuenta años más tarde, Alain de Lille, en sus *Regulae theologicae* (P. L. 210, 621-84), lleva todavía más allá esa condición especial del nombre divino y escribe que todo nombre, incluido el que expresa un atributo, como *iustus* o *bonus*, referido al ser de Dios se transforma en pronombre (*pronominatur*), es decir, cesa de indicar, como todo nombre, una sustancia más un atributo y, vaciándose de su significado, designa ahora, como los pronombres o los nombres propios, una pura existencia (*substancia sine qualitate*, en la tradición del pensamiento gramatical clásico). Pero también el pronombre, si es predicado de Dios, pierde la potencia sensible o intelectual que le define (*cadit a demonstratione*) para llevar a cabo una paradójica *demonstratio ad fidem*, es decir, el puro acto de palabra como tal (*apud Deum, demonstratio fit ad fidem*).

Por eso Tomás de Aquino, volviendo a la tesis de Maimónides sobre el nombre *qui est*, puede escribir que éste

"dice el ser absoluto y no determinado por medio de alguna especificación añadida [...] no significa qué es Dios [*quid est Deus*], sino, por así decirlo, el mar infinito y casi indeterminado de la existencia [...] y sólo queda entonces en nuestro intelecto el hecho de que Él es [*quia est*] y nada más, como en una especie de estupor [*sicut in quadam confusione*]" (*super 1 Sent*., d.8, q.1, a.1). Así pues, el significado del nombre de Dios no tiene ningún contenido semántico o, mejor dicho, suspende y pone entre paréntesis cualquier significado para afirmar mediante una pura experiencia de palabra una existencia pura y nuda.

Ahora podemos precisar más el sentido y la función del nombre de Dios en el juramento. Todo juramento se efectúa sobre el nombre por excelencia, es decir, sobre el nombre de Dios, porque el juramento es esa experiencia del lenguaje que trata toda la lengua como un nombre propio. La pura existencia –la existencia del nombre– no es el resultado de una constatación, ni una deducción lógica: es algo que no puede ser significado, sino sólo jurado, es decir, afirmado como un nombre. La certeza de la fe es la certeza del nombre (de Dios).

א Al final de la notas publicadas en 1969 con el título *Sobre la certeza*, Wittgenstein recurre para aclarar qué es lo que llamamos certeza, que a menudo tomamos por un "saber", al ejemplo del nombre propio y se pregunta: "¿Sé que me llamo Ludwig Wittgenstein o sólo lo creo? (Wittgenstein, n. 491). Cuestiona, en consecuencia, esa "seguridad" particular que se vincula al plano de los nombres. ¿Se trata de una certeza, o más bien de una "confianza" (*Worauf kann ich mich verlassen*? ¿En qué puedo confiar?

– *ibid*., n. 508), de la que no podemos dudar sin renunciar a toda posibilidad de juicio o de razonamiento (*ibid*., n. 494). "Si mi nombre no es L. W. ¿cómo puedo confiar en aquello que hay que entender por 'verdadero' o 'falso'?" (*ibid*., n. 515). La seguridad que concierne a la propiedad de los nombres condiciona cualquier otra certeza. Si alguien pone en duda, en el lenguaje, el momento mismo de la nominación en el que se funda cualquier juego lingüístico (si no es seguro que me llamo L. W.. y que "perro" significa "perro") hablar y juzgar se hacen imposibles. Y, sin embargo, Wittgenstein muestra que no se trata de una certeza de tipo lógico o empírico (como la certeza de no haber estado nunca en la luna (*ibid*., n. 662,) sino de algo similar a una "regla" de ese juego que es el lenguaje.

Es una certeza, o mejor una "fe", de este género lo que está en juego en el juramento y en el nombre de Dios. El nombre de Dios designa el nombre que es siempre y únicamente verdadero, es decir, esa experiencia del lenguaje de la que no podemos dudar. Tal experiencia es para el hombre el juramento. Todo nombre es, en este sentido, un juramento, en todo nombre está en cuestión una "fe", porque la certeza del nombre no es de tipo empírico-constatativo ni lógico-epistémico, sino que pone en juego cada vez el compromiso y la praxis de los hombres. Hablar es, sobre todo, jurar, creer en el nombre.

23. Ésta es la perspectiva en que debe releerse la teoría de los performativos o de los *speech-acts* que en el pensamiento del siglo XX, representa una suerte de enigma, como si filósofos y lingüistas dieran aquí con la supervivencia de un estadio mágico de la lengua. El performativo es un enunciado lingüístico que no describe un estado de cosas, sino que produce inmediatamente un hecho, realiza su significado. "Yo

juro" es, en este sentido, el paradigma perfecto de un *speech-act* y es singular que Benveniste, que lo menciona como tal en su estudio sobre los performativos (I, p. 270), no tenga en cuenta en absoluto esta particular naturaleza suya en el capítulo sobre el juramento del *Vocabulaire*. Es precisamente el estatuto del juramento que hemos tratado de reconstruir hasta aquí el que permite comprender bajo una luz nueva la teoría de los performativos. Estos representan en la lengua el residuo de un estadio (o más bien el origen común de una estructura) en que el nexo entre las palabras y las cosas no es de tipo semántico-denotativo, sino performativo, en el sentido de que, al igual que el juramento, el acto verbal hace realidad el ser. No se trata, como hemos visto, de un estadio mágico-religioso, sino de una estructura antecedente (o contemporánea) a la distinción entre sentido y denotación que no es, quizá, como estamos habituados a creer, un carácter original y eterno de la lengua humana, sino una producción histórica (que, como tal, no siempre ha existido y podría dejar de existir un día).

¿Cómo funciona en realidad el performativo? ¿Qué es lo que permite a un determinado sintagma adquirir, a través de su simple pronunciación, la eficacia del hecho, desmintiendo así la antigua máxima que establece que las palabras y las cosas están separadas por un abismo? Aquí es esencial, desde luego, el carácter autorreferencial de la expresión performativa. Esta autorreferencialidad no se agota simplemente en el hecho de que el performativo, como señala Benveniste (*ibid.*, p. 274), se toma a sí mismo como referente, en cuanto remite a una realidad que es constituida

por él mismo. Más bien es necesario precisar que la autorreferencialidad del performativo se constituye siempre por medio de una suspensión del habitual carácter denotativo del lenguaje. En rigor, el verbo performativo se constituye de forma necesaria con un *dictum* que, considerado en sí mismo, tiene una naturaleza puramente denotativa y sin el cual queda vacío o es ineficaz (*yo juro* no tiene valor si no va seguido –o precedido– por un *dictum* que lo completa). Es este carácter denotativo del *dictum* el que queda suspendido y puesto en duda en el momento mismo en que se convierte en un sintagma performativo. Así, las expresiones denotativas "ayer estaba en Atenas" o "no combatiré contra los troyanos" dejan de ser tales si están precedidas por el performativo *yo juro*. El performativo sustituye, pues, la relación denotativa entre palabra y acto por una conexión autorreferencial que, poniendo fuera de juego a la primera, se plantea a sí misma como el hecho decisivo. El modelo de la verdad no es aquí el de la adecuación entre las palabras y las cosas, sino el modelo performativo, en el que la palabra realiza indefectiblemente su significado. Así como en el estado de excepción la ley sólo suspende su propia aplicación para fundar, de este modo, su vigencia, en el performativo el lenguaje suspende su denotación única y exclusivamente para fundar su nexo de existencia con las cosas.

Considerado desde esta perspectiva, el argumento ontológico (u onto-teo-lógico) dice simplemente que si la lengua existe, Dios existe también y el nombre de Dios es la expresión de esta *performance* metafísica. En ella coinciden sentido y denotación, esencia y existencia; la existencia de

Dios y su esencia son una sola y misma cosa. Existe pura y simplemente (*on haplōs*) lo que resulta performativamente del puro darse de la lengua. (Parafraseando una tesis de Wittgenstein, se podría decir que la existencia del lenguaje es la expresión performativa de la existencia del mundo). La ontoteología es, en consecuencia, una prestación performativa del lenguaje y es solidaria con una cierta experiencia de la lengua (la que está en juego en el juramento), en el sentido de que su validez y su decaimiento coinciden con el valer y el decaer de esta experiencia. La metafísica, la ciencia del ser puro, es, en este sentido, histórica ella misma y coincide con la experiencia del acontecimiento de lenguaje al que el hombre se ha entregado en el juramento. Si el juramento decae, si el nombre de Dios se retira de la lengua –y esto es lo que ha sucedido después de lo que se ha denominado "la muerte de Dios" o, como debería decirse con mayor exactitud, del "nombre de Dios"– también la metafísica llega a su acabamiento.

Queda, en cualquier caso, la posibilidad del perjurio y de la blasfemia, cuando lo que se ha dicho no se comprende verdaderamente y el nombre de Dios es pronunciado en vano. El origen común de la estructura performativa y la estructura denotativa de la lengua determina así que a "plaga indoeuropea" esté inscrita en el propio acto de palabra, es decir, que sea consustancial a la condición misma de ser hablante. Con el *logos* se dan al mismo tiempo –cooriginariamente, pero de una forma tal que no pueden coincidir nunca a la perfección– nombres y discurso, verdad y mentira, juramento y perjurio, ben-dición y mal-dición, existencia y no existencia en el mundo, ser y nada.

ℵ Este poder performativo del nombre de Dios explica el hecho, a primera vista sorprendente, de que la polémica de los apologistas cristianos contra los dioses paganos (falsos y mentirosos en las palabras que Dante pone en boca de Virgilio [*Inf.*, 1, 72]), no se refiera a su existencia o no existencia, sino sólo a su ser. Los dioses paganos existen, pero no son dioses verdaderos, sino demonios (según Taciano) o seres humanos (para Tertuliano). En correspondencia con la multiplicación potencialmente infinita de sus nombres, los dioses paganos equivalen a juramentos falsos, son perjuros de modo constitutivo. Por el contrario, la invocación del nombre del Dios verdadero es la garantía misma de cualquier verdad mundana (Agustín: *Te invoco, deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt quae vera sunt omnia*). Una vez que el poder performativo del lenguaje se ha concentrado en el nombre del Dios único (convertido así en nombre más o menos impronunciable), los nombres divinos singulares pierden cualquier eficacia y quedan rebajados al rango de escombros lingüísticos, en que sólo el significado denotativo es perceptible (en este sentido, Tertuliano puede mencionar sarcásticamente *Stercus cum indigitamentis suis* – *Apol.*, XXV, 10).

24. Desde esta perspectiva, la distinción tajante entre juramento asertivo y juramento promisorio corresponde a la pérdida de la experiencia de la palabra empeñada en el juramento. Ésta no es, en efecto, una aserción ni una promesa, sino algo que, sirviéndonos de un término de Foucault, podemos denominar una "veridicción", que tiene, en relación con el sujeto que la pronuncia, el criterio único de su eficacia performativa. Aserción y veridicción definen, pues, dos aspectos cooriginarios del *logos*. Pero mientras que la aserción posee un valor esencialmente denotativo, cuya verdad,

en el momento de su formulación, es independiente del sujeto y se mide con parámetros lógicos y objetivos (condiciones de verdad, no contradicción, adecuación entre palabra y realidad), en la veridicción el sujeto se constituye y se pone en juego como tal, y se vincula de modo performativo a la verdad de su propia afirmación. Por eso la verdad y la consistencia del juramento coinciden con su prestación, y por eso también la apelación al Dios como testigo no supone un testimonio real, sino que se realiza performativamente por la propia pronunciación del nombre. Lo que hoy denominamos performativo en sentido estricto (los *speech-acts* yo "juro", "prometo" "declaro" etcétera, que deben, significativamente, ser proferidos siempre en primera persona) son la reliquia en el lenguaje de esta experiencia constitutiva de la palabra –la veridicción– que se agota con su pronunciación, porque el sujeto locutor no es preexistente a ella ni tampoco se le une después, sino que coincide por completo con el acto de palabra.

Aquí el juramento muestra su proximidad performativa con la profesión de fe (*homología*, que en griego designa también el juramento). Cuando Pablo en *Rm.* 10, 6-10, define la "palabra de la fe" (*to rema tēs pisteōs*) no por medio de la correspondencia entre palabra y realidad, sino por la cercanía entre "boca" y "corazón", está pensando en la experiencia performativa de la veridicción: "Cerca de ti está la palabra: en tu boca y en tu corazón, es decir, la palabra de la fe que nosotros proclamamos. Porque si profesas [*homologēsēis*] con tu boca que Jesús es Señor y crees [*pisteusēis*] en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo".

Si se pretende formular como aserción una veridicción, como expresión denotativa un juramento y (como empieza a hacer la Iglesia a partir del siglo IV a través de los símbolos conciliares) como dogma una profesión de fe, la experiencia de la palabra se escinde y surgen de modo inevitable el perjurio y la mentira. Y es este intento de orillar tal escisión de la experiencia del lenguaje el que da lugar al nacimiento del derecho y de la religión, que tratan de ligar la palabra a la cosa y de vincular, mediante maldiciones y anatemas, al sujeto hablante al poder veritativo de su palabra, a su "juramento" y a su declaración de fe. La antigua fórmula de las XII tablas, que expresa el poder performativo que corresponde a la palabra en el derecho, *uti lingua nuncupassit, ita ius esto* (como la lengua ha establecido –ha tomado el nombre, *nomen capere*–, así sea el derecho), no significa que lo que se ha dicho sea constitutivamente verdadero, sino sólo que el *dictum* es él mismo el *factum* y que, como tal, obliga a la persona que lo ha proferido. Una vez más es necesario invertir, en este sentido, la opinión común que explica la eficacia del juramento por medio de la remisión a las potencias de la religión y del derecho sagrado arcaico. Religión y derecho no preexisten a la experiencia performativa del lenguaje que está en juego en el juramento; sino que han sido inventados para garantizar la verdad y la fiabilidad del *logos* por medio de una serie de dispositivos, entre los cuales la tecnificación del juramento en un "sacramento" específico –el "sacramento del poder"– ocupa un lugar central.

ℵ El fracaso en la comprensión del carácter performativo de la experiencia del lenguaje que está en juego en el juramento es evidente en los análisis filosóficos del perjurio de los que Aristóteles da ya testimonio. A propósito del juramento de los troyanos en *Il.*, 3, 276 ss., Aristóteles observaba que era preciso distinguir entre romper el juramento (*blapsai ton horkon*), que sólo puede darse en el caso de un juramento promisorio, y *epiorkesai*, perjurar, que puede referirse únicamente a un juramento asertivo (Arist., fr. 143). En el mismo sentido Crisipo distingue entre *alethorkein/pseudorkein*, jurar lo verdadero/jurar lo falso, que se presentan en el juramento asertivo, según la afirmación de quien jura sea objetivamente verdadera o falsa, y *euorkein/epiorkein*, que se aplican al cumplimiento o incumplimiento de un juramento promisorio (Diog. Laert., 7, 65-66; cfr. Hirzel, pp. 77-78; Plescia, pp. 84-85). Aquí se advierte cómo el modelo de verdad lógica fundado en la adecuación objetiva entre palabras y cosas no puede dar razón de la experiencia del lenguaje que está implícita en el juramento. En la medida en que el juramento realiza performativamente lo dicho, el *epiorkos* no es sin más un juramento falso, sino que implica la salida de la experiencia performativa que es propia del *horkos*.

La lógica, que vela por el uso correcto del lenguaje en su dimensión asertiva, surge cuando la verdad del juramento ya ha desaparecido. Y si de la preocupación por el aspecto asertivo del *logos* nacen la lógica y las ciencias, de la veridicción proceden, aunque sea a través de encrucijadas y superposiciones de todo género (que tienen precisamente en el juramento su lugar eminente), el derecho, la religión, la poesía y la literatura. En medio está la filosofía que, manteniéndose a la vez en la verdad y en el error, trata de salvaguardar la experiencia performativa de la palabra sin renunciar a la posibilidad de la mentira y, en todo discurso asertivo, realiza sobre todo la experiencia de la veridicción que tiene lugar en él.

25. La eficacia performativa del juramento es evidente en el proceso arcaico, que, tanto en Grecia como en Roma, revestía la forma de un conflicto entre dos juramentos. El proceso civil se abría con el juramento de las partes en causa: el juramento con el que el actor afirmaba la verdad de sus reivindicaciones se llamaba *proomosia* (etimológicamente: juramento pronunciado en primer lugar), el del demandado *antomosia* (es decir, juramento pronunciado en oposición al primero) y el juramento recíproco se denominaba *amphiorkia*. De manera análoga, en el derecho penal, "el acusador jura que su adversario ha cometido el crimen y el acusado que no lo ha cometido" (Lisias, *Con. Sim.*, 46; *cfr.* Glotz, p. 762). La ley de Gortina muestra que los griegos trataron de limitar el juramento a los casos en que la prueba testimonial era imposible y de establecer de forma consecuente cuál de las dos partes (de ordinario el acusado) tenía un derecho preferente al juramento. En cualquier caso, el juez decidía quién había "jurado bien" (*poteros euorkei*) (Plescia, p. 49). Glotz ha observado certeramente, contra la opinión de Rohde, que el juramento declarativo del que se trataba en el proceso griego, "lejos de constreñir al perjurio y de probar que el pueblo ateniense no era un *Rechtsvolk* y lejos de ser una institución puramente religiosa destinada a sustituir la justicia falible de los hombres por la de los dioses (Glotz, p. 761), era un procedimiento propiamente jurídico en que el juramento declarativo del litigio se distinguía con nitidez del que se requería a título de prueba. Similar, en el proceso romano, era el procedimiento denominado *legis actio sacramenti*, descrito por Gayo en el

libro IV de sus *Institutiones*. Cada una de las dos partes afirmaba su derecho –en el caso ejemplificado por Gayo la *vindicatio* de la propiedad de un esclavo– con la fórmula: *Hunc ego hominem ex iure Quiritium meum esse aio, secundum suam causam, sicut dixi ecce tibi vindictam impossui*, acompañada por la imposición de una varita (*vindicta*) sobre la cabeza del esclavo en disputa. Después, el que había pronunciado la primera declaración desafiaba al otro a la consignación (*sacramentum)* de una cierta suma de dinero (*quando tu iniura vindicavisti, Daeris sacramento te provoco*). Festo, en su comentario a la palabra sacramento en el párrafo mencionado, explica que se trata de un verdadero juramento que implica una *sacratio*: *sacramentum dicitur quod iusiurandi sacratione interposita factum est* (se llama *sacramentum* a lo que se realiza haciendo intervenir la consagración de un juramento). Sólo en este punto, el juez pronunciaba su decisión: "El *sacramentum* era el punto central, el nudo del proceso, que da su nombre a todo el procedimiento. La función del juez se limita en rigor a declarar, una vez examinada la causa, cuál es el *sacramentum iustum* y cuál el *iniustum*" (Noailles [1], p. 276).

Una vez más, los historiadores del derecho, aun dándose cuenta de que se trata en este caso de una eficacia genuinamente performativa, tienden a explicar la función del juramento en el proceso mediante el recurso al paradigma sacral: "Es evidente que las formas más antiguas del compromiso realizan el compromiso: provocan un cambio de estado de las partes en cuestión y crean entre ellas algo que las trasciende. Para hacerlo, ponen en juego determinadas fuerzas

[…] se trata de las fuerzas que llamamos religiosas" (Gernet, p. 61). Lo que así se da como presupuesto en la forma de la religiosidad no es otra cosa que la experiencia del lenguaje que tiene lugar en la veridicción. En este sentido, la contraposición entre fe y razón, tan importante en la cultura moderna, corresponde en realidad de manera precisa a la oposición entre esos dos caracteres cooriginarios del *logos* que son la veridicción (de la que proceden el derecho y la religión positiva) y la aserción (de la que derivan la lógica y la ciencia).

26. Tratemos ahora de comprender, en la perspectiva de nuestra investigación, cuáles son en realidad las "fuerzas" que están aquí en juego. Uno de los términos sobre cuyo significado no han dejado de discutir los historiadores es *vindicta* (y los términos conexos, como *vindex*, *vindicere*), que parece designar, en el proceso, la varita con que las partes tocaban el objeto reivindicado. Corresponde a Pierre Noailles el mérito de haber aclarado el significado original de este término. Procede, según la etimología tradicional, de *vim dicere*, literalmente: "decir o mostrar la fuerza". Pero ¿de qué "fuerza" se trata? Entre los estudiosos, como ha hecho notar el mismo autor, reina en relación con este asunto la mayor confusión. "Oscilan incesantemente entre los dos sentidos posibles de esta palabra: fuerza o violencia, es decir, la fuerza que se pone en acto materialmente. En realidad, no eligen entre ellas, sino que proponen según los casos uno u otro significado. Las *vindicationes* del *sacramentum* son presentadas bien como manifestaciones de

fuerza, bien como actos de violencia simbólicos o simulados. La confusión es todavía mayor en lo referente al *vindex*. No está claro, en efecto, si la fuerza o la violencia que expresa es la suya, que pone al servicio del derecho, o la violencia del adversario, que denuncia como contraria a la justicia" (Noailles [2], p. 57). Frente a esta confusión, Noailles muestra que la *vis* en cuestión no puede ser una fuerza o una violencia material, sino sólo la fuerza del rito, es decir, una "fuerza que obliga, pero que no tiene necesidad de aplicarse materialmente en un acto de violencia, ni siquiera de forma simulada" (*ibid.*, p. 59). Noailles cita a este propósito un pasaje de Aulo Gelio en el que la *vis civilis* [...] *quae verbo diceretur* ("la fuerza civil, que se dice con la palabra") se opone a la *vis quae manu fieret, cum vi bellica et cruenta*. Desarrollando la tesis de Noailles, se puede aventurar la hipótesis de que la "fuerza dicha con la palabra", que está presente tanto en la acción del *vindex* como en el juramento, es la fuerza de la palabra eficaz, como fuerza originaria del derecho. La esfera del derecho es, pues, la de una palabra eficaz, la de un "decir" que es siempre *indicere* (proclamar, declarar solemnemente), *ius dicere* (decir lo que es conforme al derecho) y *vim dicere* (decir la palabra eficaz). La fuerza de la palabra de que se trata aquí es, según Noailles, la misma que se expresa en la fórmula de las XII Tablas: *uti lingua nuncupassit, ita ius esto*, como ha hablado la lengua, así sea el derecho. *Nuncupare* se explica etimológicamente como *nomen capere*, tomar el nombre:

"El carácter general de todas estas *nuncupationes*, tanto de derecho divino como de derecho civil, era circunscribir y deli-

mitar [...] el objetivo esencial del formulario es el de determinar el objeto, aferrarlo. Puede verse de esta forma la vinculación profunda que existe entre el gesto y la palabra, la estrecha correlación que los une. *Rem manu capere, nomen verbis capere*, tales son las dos piedras angulares de esta captación total. Es conocida la importancia mística que los romanos daban al *nomen* para adquirir el dominio sobre la cosa designada. La primera condición para actuar con eficacia sobre una de las fuerzas misteriosas de la naturaleza, sobre una potencia divina, era la de poder pronunciar su nombre" (Noailles [1], p. 306).

Basta con dejar a un lado el recurso, que ya nos es demasiado familiar, a las potencias divinas, para que la naturaleza y la función del proceso en el juramento se hagan evidentes. El "juramento justo" es aquel del que el *iudex*, que en el proceso sustituye al *vindex* arcaico, "dice y reconoce la fuerza" (*vim dicit*), y, en consecuencia, que ha realizado del modo más completo la *performance* implícita en el juramento. El acto de la parte contraria no es, pues, necesariamente un *epiorkos*, un perjurio: es simplemente un acto cuya *vis* performativa es menos perfecta que la del vencedor. La "fuerza" de la que se trata aquí es aquella *quae verbo diceretur*, es la fuerza de la palabra. Se debe suponer por todo ello que en el *sacramentum*, como en cualquier juramento, estaba implícita una experiencia performativa del lenguaje, en la que la pronunciación de la fórmula, el *nomen capere* de la *noncupatio*, tenía la fuerza de realizar lo que decía. Para explicar esta fuerza no hay necesidad alguna de acudir a la religión, el mito o la magia: se trata de algo que todavía se verifica hoy cada vez que se pronuncia la fórmula de un acto jurídico verbal. No es un poder sa-

grado el que da lugar a que los esposos, al pronunciar su *sí* ante el funcionario civil, se encuentren efectivamente unidos en matrimonio; no se debe a la magia que la estipulación verbal de una compraventa transfiera inmediatamente la propiedad de un bien mueble. La *uti lingua nuncupassit, ita ius esto* no es una fórmula mágico-sacramental: es, antes bien, la expresión performativa del *nomen capere* que el derecho ha conservado en su centro, transportándola desde la experiencia original del acto de palabra que tiene lugar en el juramento.

ℵ Magdelain ha mostrado que el modo verbal propio del derecho, tanto sagrado como civil, es el imperativo. Tanto en las *leges regiae* como en las XII Tablas la fórmula imperativa (*sacer esto, paricidas esto, aeterna auctoritas esto,* etcétera) es la normal. Lo mismo sirve para los negocios jurídicos: *emptor esto* en la *mancipatio*, *heres esto* en los testamentos, *tutor esto*, etcétera, como también en las fórmulas de los libros pontificales: *piaculum dato*, *exta porriciunto* (Magdelain, pp. 33-35). El mismo modo verbal se encuentra, como hemos visto (cfr. *supra*, pp. 53-54) en las fórmulas del juramento.

Obsérvese la formula imperativa de las XII Tablas citada con anterioridad: *uti lingua nuncupassit, ita ius esto.* Festo, que nos ha transmitido el texto, explica el término *noncupata* como *nominata, certa, nominibus propriis pronuntiata* (Riccobono, p. 43; Festo, 176, 3-4). La fórmula expresa, pues, la correspondencia entre la nominación proferida en forma correcta y el efecto jurídico. Lo mismo se desprende de la fórmula de la *inauguratio* de los templos sobre la *arx capitolina*: *templa tescaque me ita sunto, quoad ego ea rite lingua nuncupavero* ("los templos y los lugares sagrados sean para mí como los he nombrado en la lengua de conformidad con el rito" – Varron, *De ling. lat.*, 7, 8); también aquí el

imperativo expresa la conformidad entre las palabras y las cosas que corresponde a la denominación correcta. La *nuncupatio*, la adopción del nombre, es en este sentido el acto jurídico originario, y el imperativo, que Meillet define como la forma primitiva del verbo, es el modo central de la nominación en su efecto jurídico performativo. Nombrar, dar nombre, es la forma originaria del mando.

א Sabemos por las fuentes que, en el proceso romano, el término *sacramentum* designaba no el juramento de manera inmediata, sino la suma de dinero (de 50 a 500 ases) que se ponía en juego, por así decirlo, por medio del juramento. Quien no lograba probar su buen derecho perdía esa suma, que era entregada al tesoro público. "La suma de dinero –escribe Varrón– que se somete a juicio en los procesos se denomina *sacramentum* en razón de lo que es consagrado [*sacro*]. El demandante y el demandado depositaban cada uno en el puente [o, según algunos intérpretes ante el pontífice] 500 ases para determinadas causas, y para otras una suma establecida por la ley; el ganador en la causa recuperaba su *sacramentum*, lo entregado en la consagración, mientras que el del perdedor iba al erario" (*De ling. lat.*, V, 180). La misma etimología se encuentra en Festo (468, 16-17): sa*cramentum aes significat quod poenae nomine pendetur* ("*sacramentum* designa el dinero pagado a título de pena").

El objeto de la *sacratio* que tenía lugar en el proceso era pues el dinero. *Sacer*, consagrado a los dioses, no era en este caso, como en las sanciones de las XII Tablas, un ser vivo, sino una suma de dinero. Cicerón nos informa de que en el origen el objeto de la *sacratio* procesal no era el dinero, sino el ganado (Noailles, p. 280). De aquí la hipótesis de algunos historiadores del derecho, de acuerdo con los cuales era la parte que pronunciaba el juramento la que se convertía de este modo en *sacer*, es decir "matable" e insacrificable. En cualquier caso, lo que es esencial es que la sacra-

lidad en esta situación era inherente, sin lugar a dudas, al dinero, es decir, que el dinero era de manera literal y no metafórica "sagrado". El aura sagrada que rodea al dinero en nuestra cultura tiene su origen según toda verosimilitud en esta consagración vicaria de una suma de dinero en lugar de un ser vivo; como *sacramentum*, el dinero equivale verdaderamente a la vida.

27. Tratemos ahora de fijar en una serie de tesis la nueva situación del juramento que se desprende de los análisis que hemos llevado a cabo hasta el momento.

1) Los estudiosos han explicado siempre de modo más o menos explícito la institución del juramento mediante una remisión a una esfera mágico-religiosa, a un poder divino o a "fuerzas religiosas" que intervienen para garantizar su eficacia castigando el perjurio. El juramento se interpretaba así, de hecho, con una curiosa circularidad, de la misma manera que en Hesiodo, es decir, como lo que sirve para impedir el perjurio. Nuestra hipótesis es exactamente inversa: la esfera mágico-religiosa no preexiste lógicamente al juramento, sino que es el juramento, como experiencia originaria performativa de la palabra, lo que puede explicar la religión (y el derecho que está estrechamente vinculado a ella). Por eso Horkos es, en el mundo clásico, el ser más antiguo, la única potencia a que están penalmente sometidos los dioses; por eso, en el monoteísmo, Dios se identifica con el juramento (es el ser cuya palabra es un juramento o que coincide con la situación de la palabra verdadera y eficaz *in principio*).

2) El contexto propio del juramento se encuentra por tanto en ese tipo de instituciones, como la *fides*, cuya fun-

ción es afirmar performativamente la verdad y la fiabilidad de la palabra. Los *horkia* son por excelencia *pista*, dignos de confianza, y los dioses, en el paganismo, son convocados de manera performativa sobre todo para dar testimonio de esta fiabilidad. Las religiones monoteístas, el cristianismo en especial, heredan del juramento el carácter central de la fe en la palabra como contenido esencial de la experiencia religiosa. El cristianismo es, en el sentido propio del término, una religión y una divinización del *Logos*. El intento de conciliar la fe como experiencia performativa de una veridicción con la creencia en una serie de dogmas de tipo asertivo es la aportación y, a la vez, la contradicción central de la Iglesia, que la obliga, contra el claro dictado evangélico, a tecnificar el juramento y la maldición en instituciones jurídicas específicas. Por eso la filosofía, que no trata de fijar la veridicción en un sistema de verdades codificadas, sino que, en cada acontecimiento de lenguaje, lleva a la palabra y expone la veridicción que lo funda, debe situarse necesariamente como *vera religio*.

3) En el mismo sentido debe entenderse la proximidad esencial entre juramento y *sacratio* (o *devotio*). La interpretación de la *sacertas* como aportación originaria del poder por medio de la producción de una nuda vida "matable" e insacrificable debe ser integrada en el sentido de que, aun antes de ser sacramento del poder, el juramento es consagración del viviente a la palabra por medio de la palabra. El juramento puede servir de sacramento del poder porque eso es, sobre todo, el *sacramento del lenguaje*. Esta *sacratio* original que tiene lugar en el juramento reviste la

forma técnica de la maldición, de la *politikē ara* que acompaña la proclamación de la ley. En este sentido, el derecho está ligado de forma constitutiva a la maldición y sólo una política que haya roto este nexo original con la maldición podrá permitir eventualmente algún día un uso distinto de la palabra y del derecho.

28. Éste es el momento de situar arqueológicamente el juramento en su relación con la antropogénesis. En el curso de nuestra investigación hemos considerado en diversas ocasiones el juramento como testimonio histórico de la experiencia de lenguaje en que el hombre se constituyó como ser hablante. En referencia a este acontecimiento, Lévi-Strauss, en el estudio sobre Mauss al que nos hemos referido con anterioridad, habla de una inadecuación fundamental entre significante y significado que se produjo en el momento en que, para el hablante humano, el universo se convirtió de golpe en significativo.

"Cuando, de una sola vez, el universo entero se convirtió en *significativo*, no pasó a ser por ello mejor *conocido*, si bien es cierto que la aparición del lenguaje habría de acelerar el ritmo de desarrollo del conocimiento. Hay, en consecuencia, en la historia del espíritu humano una oposición fundamental entre el simbolismo, que presenta un carácter de discontinuidad, y el conocimiento, que está marcado por la continuidad. El resultado de esto es que las dos categorías del significante y del significado se han constituido, simultánea y solidariamente, como dos bloques complementarios; pero que el conocimiento, es decir, el proceso intelectual que permite identificar ciertos aspectos del significante en rela-

ción con ciertos aspectos del significado [...] sólo se puso en marcha muy lentamente [...] El universo ha significado mucho antes de que se empezara a saber qué significaba" (Lévi- Strauss, p. XLVIII).

La consecuencia de esta fallida "perecuación" es que el hombre "ha dispuesto desde su origen de una plenitud de significante que le era muy difícil asignar a un significado, dado como tal sin ser por ello conocido. Hay siem- pre entre los dos una inadecuación, que sólo el intelecto divino puede colmar, cuyo resultado es la existencia de una sobreabundancia de significante con respecto a los significados a los que puede conectarse. En su esfuerzo por conocer el mundo, el hombre dispone de un excedente de significación (que reparte entre las cosas según las leyes del pensamiento simbólico cuyo análisis corresponde a etnólogos y lingüistas" (*ibid.*, p. LXIX).

Hemos visto cómo, según Lévi-Strauss, es precisamente esta inadecuación la que explica las nociones mágico-religiosas del tipo *mana*, que representan ese significante "fluctuante" o excedente y, en definitiva, vacío, que constituye "la esclavitud de todo pensamiento finito" (*ibid.*). Al igual que en Max Müller la mitología, en Lévi-Strauss las nociones mágico-religiosas, si bien en un sentido ciertamente diferente, representan de algún modo una enfermedad del lenguaje, la "sombra opaca" que el lenguaje arroja sobre el pensamiento y que impide de forma duradera el ajuste entre significación y conocimiento, entre lengua y pensamiento.

El predominio del paradigma cognitivo da lugar así a que, en Lévi-Strauss, el acontecimiento de la antropogénesis sea contemplado únicamente en sus aspectos gnoseológicos, como si, en el hacerse humano del hombre, no estuvieran presentes, primero y necesariamente, implicaciones éticas (y quizá también políticas). Lo que queremos sugerir aquí es que cuando, después de una transformación cuyo estudio no es tarea de las ciencias humanas, el lenguaje apareció en el hombre, lo problemático no puede haber sido sólo, como pretende la hipótesis de Lévi-Strauss, el aspecto cognitivo de la inadecuación entre significante y significado que constituye el límite del conocimiento humano. Tanto o más decisivo debe haber sido para el viviente que se descubrió hablante el problema de la eficacia y de la veracidad de su palabra, es decir de qué era lo que podía garantizar el nexo originario entre el nombre y las cosas, y entre el sujeto convertido en hablante –y, en consecuencia, capaz de aseverar y prometer– y sus acciones. En virtud de un prejuicio tenaz, vinculado quizá a su profesión, los científicos han considerado siempre la antropogénesis como un problema de orden exclusivamente cognitivo, como si el hacerse humano del hombre fuera sólo una cuestión de inteligencia y de volumen cerebral y no también de *ethos*, como si la inteligencia y el lenguaje no plantearan asimismo y sobre todo problemas de orden ético y político, como si el *homo sapiens* no fuera también, e incluso precisamente por esto, un *homo iustus*.

Los lingüistas han tratado a menudo de definir la diferencia entre el lenguaje humano y el animal. Benveniste

opuso en este sentido el lenguaje de las abejas, código fijo de señales y cuyo contenido se define de una vez y para siempre, a la lengua humana, que se deja analizar en morfemas y fonemas cuya combinación permite una potencialidad de comunicación virtualmente infinita (Benveniste [3], p. 62). Una vez más, sin embargo, la especificidad del lenguaje humano con respecto al del animal no puede residir tan sólo en las peculiaridades del instrumento, que análisis posteriores podrían encontrar también –y de hecho encuentran continuamente– en uno u otro de los lenguajes animales; consiste, más bien y en medida no menos decisiva desde luego, en el hecho de que, único entre los vivientes, el hombre no se ha limitado a adquirir el lenguaje como una capacidad entre otras de las que está dotado, sino que ha hecho de él su potencia específica, *es decir, ha puesto en juego en el lenguaje su propia naturaleza*. Si, en palabras de Foucault, el hombre "es un animal en cuya política le va su vida de ser viviente", es también el *viviente en cuya lengua le va su vida*. Estas dos definiciones son inseparables y dependen de modo constitutivo una de otra. En su punto de encuentro se sitúa el juramento, entendido como el operador antropogenético por medio del cual el viviente, que se ha descubierto como hablante, decide responder de sus palabras y, entregándose al *logos*, constituirse como el "viviente que tiene el lenguaje". Para que algo como el juramento pueda tener lugar, es necesario ante todo poder distinguir y de alguna manera articular vida y lenguaje, acciones y palabras; y esto es precisamente lo que el animal, para el que el lenguaje es todavía parte integrante de su praxis vital, no puede hacer. La pri-

mera promesa, la primera –y por decirlo así, trascendental– *sacratio* se produce mediante esta escisión, en la que el hombre, oponiendo su lengua a sus acciones, puede ponerse en juego en ella, puede prometerse al *logos*.

En rigor, algo como una lengua humana sólo ha podido producirse en el momento en que el viviente, que se encontraba originariamente expuesto tanto a la posibilidad de la verdad como a la de la mentira, se comprometió a responder de sus palabras con la vida, a testimoniar en primera persona por ellas. Y al igual que el *mana* expresa, según Lévi-Strauss, la inadecuación fundamental entre significante y significado, que constituye "la servidumbre de todo pensamiento finito", el juramento expresa para el animal hablante la exigencia, decisiva en cualquier sentido, de poner en juego su naturaleza en el lenguaje y de vincular en un nexo ético y político las palabras, las cosas y las acciones. Sólo por esto ha podido producirse algo como una historia, distinta de la naturaleza y., sin embargo, íntimamente ligada a ella.

29. La especie humana, vive todavía de algún modo, tanto para bien como para mal, en la estela de esa decisión, en la fidelidad a ese juramento. Toda nominación es, en efecto, doble: es bendición o maldición. Bendición, si la palabra es plena, si hay correspondencia entre el significante y el significado, entre las palabras y las cosas; maldición si la palabra es vana, si entre lo semiótico y lo semántico perdura un vacío, una separación. Juramento y perjurio, bendición y mal-dición corresponden a esta doble posibilidad

inscrita en el *logos*, en la experiencia a través de la cual el viviente se ha constituido como ser hablante. La religión y el derecho tecnifican esta experiencia antropogenética de la palabra en el juramento y la maldición como instituciones históricas, separando y oponiendo punto por punto verdad y mentira, nombre verdadero y nombre falso, fórmula eficaz y fórmula incorrecta. Lo "dicho mal" se hace de este modo maldición en sentido técnico, la fidelidad a la palabra cuidado obsesivo y escrupuloso de las fórmulas y de los ritos apropiados, es decir, *religio* y *ius*. La experiencia performativa de la palabra se constituye y se separa así en un "sacramento del lenguaje" y éste en un "sacramento del poder". La "fuerza de la ley" que rige las sociedades humanas, la idea de enunciados lingüísticos que obligan de manera estable al viviente, que pueden ser observados o transgredidos, derivan de este intento de fijar la fuerza performativa originaria de la experiencia antropogenética; son, en este sentido, un epifenómeno del juramento y de la maldición que le acompañaba.

Prodi abría su historia del "sacramento del poder" con la constatación de que hoy somos las primeras generaciones que viven la propia vida colectiva sin el vínculo del juramento y de que esta mudanza no puede dejar de implicar una transformación de las modalidades de asociación política. Si este diagnóstico está en alguna medida en lo cierto, eso significa que la humanidad se encuentra ahora frente a una disolución o, por lo menos, a un aflojamiento del vínculo que, a través del juramento, unía al viviente con su lengua. Por una parte, está el viviente, cada vez más reducido

a una realidad puramente biológica y a nuda vida, y., por otra, el hablante, separado artificiosamente del anterior, por medio de una multiplicidad de dispositivos técnico-mediáticos, en una experiencia de la palabra cada vez más vana, de la que le es imposible responder y en quien algo similar a una conciencia política se hace cada vez más precario. Cuando el nexo ético –y no simplemente cognitivo– que une las palabras, las cosas y las acciones humanas se rompe, se asiste a una proliferación espectacular sin precedentes de palabras vanas, por un lado, y, por otro, de dispositivos legislativos que buscan de forma obstinada legislar sobre cualquier aspecto de esa vida sobre la que ya no parecen tener control alguno. La edad del eclipse del juramento es también la edad de la blasfemia, en que el nombre de Dios abandona su vinculación viva con la lengua y sólo puede ser proferido "en vano".

Quizá haya llegado el momento de poner en tela de juicio el prestigio de que el lenguaje ha gozado y sigue gozando en nuestra cultura, en cuanto instrumento de un poder, una eficacia y una belleza incomparables. Porque, considerado en sí mismo, no es más bello que el canto de los pájaros, no es más eficaz que las señales que se dirigen los insectos, no es más poderoso que el rugido con que el león afirma su señorío. El elemento decisivo que confiere al lenguaje humano sus virtudes particulares no está en el instrumento en sí mismo, sino en el lugar que deja al hablante, en el hecho de aprestar dentro de sí una forma en hueco que el locutor debe asumir en cada momento para hablar. En definitiva, pues, en la relación ética que se establece entre el hablante

y su lengua. *El hombre es ese viviente que, para hablar, debe decir "yo", es decir, debe "tomar la palabra", asumirla y hacerla propia.*

La reflexión occidental sobre el lenguaje ha necesitado casi dos milenios para aislar, en el aparato formal de la lengua, la función enunciativa, el conjunto de esos indicadores o *shifters* ("yo", "tú", "aquí", "ahora", etcétera) mediante los cuales el que habla asume la lengua en un acto concreto de discurso. Pero lo que la lengua no está desde luego en situación de describir es el *ethos* que se produce en ese gesto y que define la implicación especialísima del sujeto en su palabra. Y es en esta relación ética, cuyo significado antropogenético hemos tratado de definir, donde tiene lugar el "sacramento del lenguaje". Precisamente porque, a diferencia de los demás seres vivos, el hombre para hablar debe jugársela en su palabra, puede, por ello mismo, bendecir y maldecir, jurar y perjurar.

En los orígenes de la cultura occidental, en un pequeño territorio de los confines orientales de Europa, apareció una experiencia de palabra que, asumiendo el riesgo tanto de la verdad como del error, pronunció con fuerza, sin jurar ni maldecir, su sí a la lengua, al hombre como animal hablante y político. La filosofía empieza en el momento en que el hablante, contra la *religio* de la fórmula, pone en duda resueltamente la primacía de los nombres, cuando Heráclito opone *logos* a *epea*, el discurso a las palabras inciertas que lo constituyen, o cuando Platón, en el *Cratilo*, renuncia a la idea de una correspondencia exacta entre el nombre y la cosa nombrada y, a la vez, aproxima onomástica y legislación,

experiencia del *logos* y política. La filosofía es, en este sentido, crítica del juramento de una manera constitutiva: cuestiona el vínculo sacramental que liga al hombre con el lenguaje, sin incurrir por ello en un hablar gratuito, sin caer en la vanidad de la palabra. En un momento en que todas las lenguas europeas parecen estar condenadas a jurar en vano y en que la política no puede asumir otra forma que la de la *oikonomia*, es decir, de un gobierno de la palabra vacua sobre la nuda vida, es todavía de la filosofía de donde puede venir, en la sobria consciencia de la situación extrema a la que ha llegado en su historia el viviente que tiene el lenguaje, la indicación de una línea de resistencia y de transformación.

ℵ En el *Opus postumun* Kant recurre a la imagen mítica del juramento de los dioses en el momento de explicar uno de los puntos más arduos de su doctrina, el esquematismo trascendental, que los intérpretes modernos, desarrollando una intuición de Schelling, tienden a vincular con el problema del lenguaje. Kant escribe: "el esquematismo de los conceptos del entendimiento [...] es un instante en el que metafisica y física confunden sus orillas (*Styx interfusa*" (XXII, p. 487). La cita latina procede de un pasaje de las *Geórgicas* (IV, 480) donde Virgilio evoca el agua de la laguna Estigia en términos sombríos, que remiten a su función de "grande y terrible juramento de los dioses": *tardaque palus inamabilis unda / alligat et novies Styx interfusa coercet.* El esquematismo (el lenguaje) reúne por un instante en una suerte de juramento dos reinos que parece que han de quedar separados para siempre.

BIBLIOGRAFÍA[1]

[1] La bibliografía, como indica el autor, se ciñe a los títulos mencionados en el texto. Para la traducción de los clásicos griegos y latinos nos hemos atenido en general a las versiones italianas de Agamben, pero sin renunciar, en ocasiones, a la utilización de algunas de las ediciones castellanas más autorizadas de ellos, respetando en cualquier caso un criterio de coherencia. Las traducciones bíblicas proceden casi siempre de la Biblia de Jerusalén.

AGAMBEN, G., *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995 (*Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera).

AUJOLAT, N., *Le néoplatonisme alexandrin. Hièrocles d'Alexandrie: filiations intellectuelles et spirituelles d'un néoplatoncien*, Brill, Leiden, 1986.

BENJAMIN, W., *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, en *Gesammelte Schriften*, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt am Maim, vol.1, 1977 (Hay varias ed. esp. Vid., p. ej., *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*, en *Ensayos escogidos*, Sur, Buenos Aires, 1967. La más reciente es *Sobre el lenguaje en cuanto tal y el lenguaje de los hombres*, en W. Benjamin, *Obras*, II, vol. 1., Abada, Madrid, 2009, trad. de Jorge Navarro Pérez).

BENVENISTE [1]: Benveniste, Émile, "L'expression du serment dans la Grèce ancienne", en *Revue de l'histoire des religions*, 1948, pp. 81-94.

BENVENISTE [2]: Benveniste, É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris, 1966. (*Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Taurus, Madrid, 1983, trad. de Mauro Armiño).

BENVENISTE [3]: Benveniste, É., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, vol. 1, 1966.

BENVENISTE, [4]: *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, vol. 2, 1974 (*Problemas de lingüística general*, FCE, México, 2 vols., Madrid, 1982, trad. de Juan Almela).

BICKERMANN, E., "A propos de la phénomenologie religieuse", en *Revue des études juives*, XCIX, 1935 (también en Id., *Studies in Jewish and Christian History*, Brill, Leiden, 1986).

BOLLACK, J., "Styx et serments", en *Revue des études grecques*, 71, 1958, pp. 1-35.

CASSIRER, E., *Sprache und Mythos*, 1959 (*Mito y lenguaje*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1959, trad. de Carmen Barzer).

DUMÉZIL [1]: Dumézil, G., *Mythe et épopée*, t.1, Gallimard, Paris, 1968 (*Mito y epopeya: la ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indo-europeos*, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1977, trad. de Eugenio Trías).

DUMÉZIL [2]: Dumézil, G., *Mythe et epopée*, t.3, Gallimard, Paris, 1973 (*Mito y epopeya III: historias romanas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1996, trad. de Sergio René Madero).

DUMÉZIL [3]: Dumézil, G., *Idées romaines*, Gallimard, Paris, 1969.

DUMÉZIL [4]: Dumézil, G., *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano, 2001.

FARAONE, C.A., "Curses and Blessings in Anciente Greek Oaths", en *Journal of Ancient Near Estern Religions*, 5, 2006, pp. 140-58.

FOWLER, W.W., *Roman Essays and Interpretations*, Clarendon Press, Oxford, 1920.

FRAENKEL, H., *Zur Geschichte des Wortes "fides"*, en "Rheinisches Museum", LXXI, 1916.

GERNET [1]: Gernet, L., *Anthropologie de la Grèce Antique*, Maspero, Paris, 1968 (*Antropología de la Grecia Antigua*, Taurus, Madrid, 1980, trad. de Bernardo Moreno Castilla).

GERNETT [2]: Gernet, L., *Le droit pénal de la Grèce Antique*, en AA.VV., "Du châtiment dans la cité", École française de Rome, Roma, 1984.

GLOTZ, G., *Iusiurandum*, en Daremberg-Saglio, "Dictionnaire des antiquités grecques et romaines".

GÜNTERT, H., *Von der Sprache der Götter und Geister*, Niemeyer, Halle, 1921.

HENDRICKSON, G. L., "Archilochus and the Victims of His Iambics", en American Journal of Philology, 61, 1926, pp. 101-27.

HIRZEL, R., *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte*, Leipzig, 1902.

IMBERT, J., "De la sociologie au droit: la fides romaine", en Mélanges Lévy-Bruhl, Paris, 1959.

KRAUS, C., *Mysterium und Metapher*, Aschendorf, Münster, 2007.

LÉVI-STRAUSS, C., "Introduction à l'oeuvre de M. Mauss", en M. Mauss, *Sociologie et Antropologie*, PUF, Paris, 1950.

LORAUX, N., *La cite divisée. L'Oubli dans la mémoire d'Athènes.* Payot & Rivages, Paris, 1997 (trad. it. *La città divisa. L´oblio nella memoria di Atene,* Neri Pozza, Vicenza, 2006).

MAGDELAIN, A., "Ius Imperium Auctoritas", École française de Roma, Roma, 1990.

MAUSS, M., *Sociologie et anthropolologie*, PUF, Paris, 1950. (*Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971, trad. de María Teresa Rubio).

MEILLET, A., *Linguistique historique et linguistique générale*, Champion, Paris, 1975.

MILNER, J-C., *De la syntaxe à l'interprétation*, Seuil, Paris, 1978.

MÜLLER, M., *Lectures on the origine and Growth of Religion (Hibbert Lectures)*, Longmans, London, 1878 (*Origen y desarrollo de la religión: estudiadas a la luz de las religiones de la India*, Editorial La España Moderna, Madrid, 1897, trad. de Luis de Terán).

NOAILLES [1]: Noailles, P., *Du droit sacré au droit civil. Cours de droit romain approfondi (1941-42)*, Recueuil Sirey, Paris, 1979.

NOAILLES [1]: Noailles, P., *Fas et jus. Études de droit romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1948.

PLESCIA, J., *The Oath and Perjury in Ancient Greece*, Florida State University,Tallahassee, 1970.

PRODI, P., *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino, 1992.

PUFENDORF, S., *De iure naturae et gentium*, Berlin, Akademie Verlag, 1998 (1ª ed. 1672).

RICCOBONOS, S. (ed.), *Fontes iuris Romani antejustitiani*, I, *Leges*, Firenze, 1941.

SCHOLEM, G., *Judaica*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, vol. I, 1973.

THOMAS, Y., "Corpus aut ossa cineres. La chose religieuse et le commerce", "*Micrologus*", VII, 199.

TORRICELLI, P., "Sul greco horkos e la figura lessicale del giuramento", en *Atti Accad. Naz. Dei Lincei*, 36, 1981, pp. 125-142.

USENER, H., *Götternamen. Versuch einer Lehre der religiösen Begriffsbildung*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1985 (1ª ed. 1896).

WESSEL, Y., *Ephesia Grammata,* Jahresberichtdes Franz-Joseph Gymnasium, Wien, 1886, p. 210.

WITTGENSTEIN, L., *On certainty,* Oxford Blackwell, 1969 (*Sobre la certeza*, Gedisa, 1988, trad. de Josep Lluís Prades y Vicent Raga).

ZIEBARTH, E., "Der Fluch im griechisten Recht", *Hermes,* 30, 1895, pp. 57.70.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE

Esta primera edición de
EL SACRAMENTO DEL LENGUAJE,
de Giorgio Agamben,
se terminó de imprimir
el día 28 de abril de 2011

PRE-TEXTOS/ENSAYO

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS EN ESTA MISMA COLECCIÓN

Walter Benjamin
Cartas de la época de Ibiza

Boris Groys
Obra de arte total Stalin

Giorgio Agamben
El Reino y la Gloria

Manlio Sgalambro
La consolación

Wolfgang Sofsky
En defensa de lo privado

Wittgenstein-Engelmann
Cartas, encuentros, recuerdos

John Sallis
Piedra

Leo Strauss y Gershom Scholem
Correspondencia 1933-1973

Roger Bartra
Las redes imaginarias del poder político

Juan Arnau/Agustín Andreu
Elogio del asombro

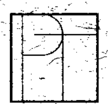
Remo Bodei
Pirámides de tiempo

Giorgio Agamben
Ninfas

Wilhem Schmid
La felicidad

Higinio Marín
Teoría de la cordura

Belén Altuna
Una historia moral del rostro



En esta nueva indagación sobre el *Homo sacer*, que ha vertebrado su obra durante los últimos años, Giorgio Agamben se centra en la figura del juramento, explorada con su sólita maestría en las fuentes clásicas, que en su condición de "sacramento del poder" ha desempeñado un papel central en la historia política de Occidente. La obra nos introduce, manteniendo siempre firme su hilo conductor, en un muy rico repertorio de temas y sugerencias. Sirva como ejemplo su excurso sobre la relación entre el aura sagrada que envuelve al dinero y la *sacratio* que se llevaba a cabo en el proceso romano al depositar una suma de dinero en sustitución de un ser vivo propiamente *sacer*.

Sacramento del poder, el juramento es también y sobre todo sacramento del lenguaje y, por tanto, de la antropogénesis, del devenir humano del hombre. Pero frente al predominio del paradigma cognitivo que ha caracterizado a los grandes modelos de la lingüística contemporánea, Agamben pone el énfasis en el *ethos*, en la primacía de los problemas de orden ético y político y, en definitiva, en la correspondencia entre el *homo sapiens* y el *homo iustus*, que, por medio de su palabra, pone en juego su propia vida y su destino. El juramento es "consagración del viviente a la palabra por medio de la palabra" y, por eso, el creciente quebranto del vínculo que a través de él se establece entre el hombre y su lengua –la efectiva desaparición del juramento en la vida colectiva– tiende a producir la disyunción correspondiente entre el viviente, cada vez más reducido a realidad puramente biológica y nuda vida, y el hablante, sometido en el seno de la multiplicidad de los dispositivos técnico-mediáticos a la doble experiencia de la progresiva vanidad de su palabra y la precariedad de su vida política.

